سلطان طریقت

سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی

تألیف:

نصرالله پورجوادی

سلطان طریقت

سوانح زندگی و شرح آثار خواجه‌احمد غزالی

تألیف:
نصرالله پورجوادی



مؤسسهٔ انتشارات آگاه
تهران، ۱۳۵۸

چاپ اول ۱۳۵۸

سلطان طریقت
دکتر نصرالله پورجوادی

انتشارات آگاه
تهران، خیابان انقلاب، مقابل دبیرخانهٔ دانشگاه تهران

چاپ این کتاب در بهار ۱۳۵۸ در چاپخانهٔ فاروس ایران به‌پایان رسید.

بسمه تعالی

پیشگفتار

سلطان طریقت لقبی است که متفکر دل‌آگاه وصوفی‌شهید عین‌القضات همدانی به‌شیخ خود مجدالدین خواجه احمدغزالی ــ قدس‌الله سر هماــ داده است. خواجه احمد یکی از اعاظم مشایخ صوفیه در نیمهٔ دوم قرن پنجم و اوائل قرن ششم هجری و از مفاخر فرهنگ اسلامی است. دروجود این عارف صوفی دومکتب اصلی تصوف یعنی مکتب بغداد و مکتب خراسان با هم جمع شده بود. وی ازیك سووارث علم بغدادیان بود و از سوی دیگر وارث عشق خراسانیان. این اصل و نسب معنوی توأم با استعدادهای شخصی بود که اجازه داد خواجه احمد درپرتو تأییدات الهی مراحل کمال را پیموده در عصر خود به‌لقب سلطانی ملقب شود.

با همهٔ اهمیتی که احمد غزالی‌در تاریخ تصوف اسلامی دارد احوال و آثار او هنوز کاملاً معرفی‌نشده و قدر و منزلت‌وی آنطورکه باید شناخته نشده است. تألیف این کتاب گامی است‌در این راه. البته نویسنده بهیچ وجه مدعی نیست که در راهی که پیشقدم شده است به‌کمال مطلوب خود رسیده ودر معرفی شخصیتی چون خواجه امام احمد حق مطلب را ادا کرده باشد. اما این قدر هست که راهی کم و بیش هموار شده و گامی برداشته شده است. والحق اگر روزی همهٔ بزرگان ما حتی بهمین اندازه معرفی شوند شاید بتوان ادعا کرد دینی را که ما به فرهنگ غنی خود داریم تا حدی ادا کرده‌ایم.

در اینجا باید اعتراف کنم که من نخواستم فقط دینی ادا کنم یا صرفاً یك کنجکاوی صوری را دربارهٔ یك شخصیت بزرگ ارضاء نمایم و یا حتی زندیقانه در صدد احیاء ارزشهای انسانی تصوف برآیم، بلکه غرضم از تحقیق بیشتر تذکر بود. می‌خواستم خود را با بوی دوست تسلی دهم.

«میل جمله خلق عالم تا ابد
گرشناسندت وگرنه سوی تست
جزتراچون دوست نتوان داشتن
دوستی دیگران بر بوی تست.»

امیدوارم آنچه کرده‌ام همان مقصودی را برآورده کند که گذشتگان‌سعی داشتند با نوشتن تذکرهٔ مشایخ واولیا برآورده کنند. دراین‌روزگار غفلت خیزاگراین‌تیر حتی‌دریك مورد به‌هدف نشیند و عبارتی یا اشارتی ازاین دفترداغ‌دلی تازه‌کند وروح غربت زده‌ای را به‌یاد عشق ازل و عهدالست بیاندازد مراد من حاصل‌است‌وآنگاه مرا از این همه خطا و اشتباه که نادانسته در حین نوشتن مرتکب شده‌ام باکی نخواهد بود.

نصرالله پورجوادی
تهران ــ ۲۰ اردیبهشت ۱۳۵۸

فهرست مطالب



بخش یکم

زندگی و طریقه

فصل یکم

دو برادر

۱ـ از طوس تا قزوین. ۲ـ عالم و صوفی. ۳ـ در مجلس وعظ.

۱. از طوس تا قزوین

معمولا وقتی نام غزالی برده می‌شود نخستین کسی کـه به ذهن می‌آید حجت‌الاسلام امـام محمد غزالی متکلم و فقیه و صوفی مشهور نیمهٔ دوم‌قرن پنجم‌هجری است وکمتر کسی از شنیدن مطلق اسم غزالی بیاد برادر کوچکتر اومجدالدین خواجه‌احمد غزالی می‌افتد. این‌شهرت‌و معروفیت را امام محمد از جهتی مدیون شخصیت بی‌نظیر خویش است و از جهت دیگرمدیون عقاید و آراء فلسفی و دینی خود. هیچیك ازاین دوجنبه در برادر او احمد وجود نداشت، و به همین علت شخصیت و افکار و تعالیم وی‌آنطور که باید در تاریخ معارف اسلامی شناخته‌نشده است. اگرچه‌احمدظاهراً درفقه وکلام وفلسفه به پایهٔ برادر بزرگ خود نمی‌رسید، در عرفان نظری و تصوف عملی سرآمد معاصران خود بود و مقام معنویش اگر از مقام ابوحامد بـالاتر نبود از آن پایین‌تر هم نبود.

علاوه براین، چنانکه خواهیم دید، وی از مؤسسان تصوف نظری در ایران بود و پس‌از خود تقریباً همهٔ ادبیات‌صوفیانهٔ فارسی را تحت تأثیر قرار داد. از این‌رو بررسی احوال و آراء و نظریات او نه تنها می‌تواند در معرفی بهتر شخصیت‌برادرش امام محمد وآراء و افکار اوکمك کند، بلکه همچنین می‌تواند تا حدود زیادی ما را با تاریخ تصوف در اسلام‌و بخصوص اوایل آن در ایران آشنا ساخته و در درك اهمیت اودر میان شاعران و نویسندگان صوفی فارسی زبان بما یاری کند. اما مهمتر از اینها، افکار عرفانی و بیان بی‌سابقهٔ اوست که فی‌نفسه می‌تواند دلیل کافی برای مطالعه و بررسی زندگانی و تعالیم او باشد.

ازآنجاکه احمد و محمد هر دو برادر بودند و در طول عمر خود، لااقل در دوران کودکی و در اوائل جوانی، در اوضاع واحوال وشرایط اجتماعی‌یکسانی بسر می‌بردند، و نیز ازآنجاکه محققین‌تحقیقات‌بیشتری در زمینهٔ زندگانی امام محمد کرده‌اند، با استفاده از مطالبی‌که دربارهٔ ابوحامد می‌دانیم می‌توانیم تا حدودی به شرح زندگانی برادر کوچکتر پی‌ببریم.

ابوحامد محمد به سال ۴۵۰ هجری (۱۰۵۸میلادی) در طابران طوس بدنیا آمد و برادر او نیز در همان شهر حدود سه چهار سال پس از او متولد شد[۱] و نامش را احمد[۲] و کنیه‌اش را ابوالفتوح گذاشتند و

۱. دربارهٔ تاریخ دقیق ولادت احمد غزالی اطلاعی نداریم. در تنهاجایی که مطلبی دراین‌خصوص دیده‌ام تذکرهٔ جعفربن‌محمدحسن معروف به‌جعفری است که درقرن نهم هجری نوشته شده است. جعفری در تذکرهٔ خود می‌نویسد: «عمر او شصت و دوسال بود»، و بدنبال‌آن سال وفات خواجه را ۵۲۰ ه. ق ذکرمی‌کند. با این حساب سال تولد احمد ۴۵۸ خواهد شد. اما با توجه به این که از تذکره‌←

بعدها به لقب مجدالدین ملقب گشت.[۱] دربارهٔ مادر این دو برادر هیچ چیز نمی‌دانیم، و آنچه دربارهٔ پدر ایشان می‌دانیم بسیار اندك است. نامش محمد بوده وچنانکه السبکی[۲] می‌نویسد مردی فقیر و صالح بوده که فقط از دست‌رنج خویش امرارمعاش می‌کرده است. بعضی‌ها ازجمله سبکی گمان کرده‌اند که شغل اوبافندگی بوده، اما این مطلب‌را نمی‌توان با اطمینان خاطر پذیرفت.[۳] در ضمن گفته‌اند که به فقها علاقه‌مند بوده و در مجلس ایشان شرکت می‌جسته و وقتی کلام ایشان را می‌شنیده

←نویسان قدیم، تا آنجا که می‌دانیم، هیچ یك تاریخ ولادت احمد را ذکر نکرده است و این تاریخ‌هم با حوادث دوران جوانی خواجه و ملاقاتش با شیخ ابوبکر-نساج وفق نمی‌دهد به قول جعفری نمی‌توان اعتماد کرد. اشتباه دیگر جعفری در تاریخ تولد امام محمد است که آن را سال ۴۴۰ پنداشته است. (رجوع کنید به «چند فصل از تاریخ کبیر» تألیف جعفربن محمد بن حسن، با مقدمه و تصحیح ایرج افشار، درفرهنگ ایران زمین ،ج ۶،طهران: ۱۳۳۷ خورشیدی، صفحهٔ ۱۳۲.)

۲. در خانوادهٔ غزالی یك عالم وفقیه دیگر هم بوده که به غزالی کبیر (متوفی ۴۳۵) معروف گردیده و نامش احمد و کنیه‌اش ابوحامد بوده است. چنانکه پیداست، والدین برادران غزالی کنیهٔ غزالی کبیر را به پسربزرگ واسم اورا به‌پسر کوچك خود داده‌اند.

۱. سبکی‌درطبقات الشافعیه(ج۶، ص ۶۲) می‌نویسد که به‌لقب برادرش یعنی«زین‌الدین، حجت الاسلام» نیز ملقب بود.

۲. طبقات الشافعیه. ج۶،ص۳.

۳. انتساب شغل بافندگی یا پشم ریسی به پدر غزالیها از این جهت است که نام آنها را غزالی خوانده‌اند، زیرا که غزال پشم ریس است و غزالی منسوب به کسی است که این کاره است. به همین جهت حتی بعضی‌ها مادر ایشان را ریسنده‌وابوحامد رافروشندهٔ ریسمان‌پنداشته‌اند (تذکرةالشعرا، دولتشاه‌سمرقندی، تهران: ۱۳۳۸، ص ۷۸) با توجه به اینکه غزالی نام خانوادگی ایشان بوده و قبل از ایشان غزالی کبیر هم همین نام را داشته است احتمال داردکه همهٔاینها خیالبافی تذکره نویسان باشد و نه پدر غزالی‌ها پشم‌ریس بوده و نه مادرش، و شاید هم نام غزالی بدون تشدید باشد و منسوب به غزاله. والله اعلم.

بشدت‌متأثر شده می‌گریسته و یکباراز خداوند خواسته است‌که فرزندی به وی عنایت کند که فقیه شود. تولد ابوحامد ظاهراً اجابت این دعا بوده است. از طرف دیگر، برای اینکه تولد احمد را هم تذکره‌نویسان توجیه کرده باشند گفته‌اند که پدرش به وعاظ و مجالس ایشان نیز علاقه داشته و از خداوند یکبار دیگر فرزندی خواسته است‌که درآینده واعظ شود.تا چه اندازه‌این داستان به واقعیت‌نزدیك باشد معلوم‌نیست. به هرتقدیر، محمد آنقدر زنده نماند که فرزندان خود را بزرگ کند.

هنگامی که محمد و احمد هنوز خردسال بودند پدرشان چشم از جهان فروبست واین حادثه بی‌شك در روحیهٔ اطفال یتیم او سخت تأثیر کرد. پیش از مرگ خود،پدر غزالیها فرزندان خود را با اندوخته‌ای‌که داشت به یکی از دوستان خود بنام ابوعلی احمد راذکانی سپرد تاایشان را تربیت کند و سواد آموزد.[۱] ابوعلی مردی بود وارسته و صوفی که با صمیمیت به وصیت دوست خود عمل کرد و فرزندان او را به مکتب فرستاد تا مقدمات علوم را فراگیرند. دیری نگذشت که اندوختهٔ پدری محمد و احمد تمام شد، و ابوعلی هم مجبور شد تا ایشان را به مدرسه فرستد تا با استفاده از مستمری طلاب بتوانند به تحصیلات خود ادامه دهند.

تا زمانی که احمد و محمد درطوس درس می‌خواندند زندگی مشترکی داشتند. محمد که برادر بزرگتر بود کم‌و بیش سرپرستی احمد را به عهده داشت و چه بسا آنچه خودنزد استادان می‌خواند به برادرش تعلیم می‌داد. از همین دوران احساس احترامی در احمد نسبت به محمد

۱. طبقات الشافعیه، ج ٦، ص ۱۹۳.

پدید آمد، احساسی که تا پایان عمر با او بود.

نخستین جدایی ایشان احتمالاً زمانی اتفاق افتاد که محمد قصد ترك طوس کرد. وی هنوز سنش به بیست‌سال نرسیده بود که برای ادامهٔ تحصیل به‌جرجان رفت ودرآنجا مدتی‌درمجلس درس‌ابوالقاسم‌اسماعیلی (متوفی ۴۷۷) شرکت جست. مدت اقامت وی در جرجان زیاد طول نکشید چه پس از مدتی کمتر از دوسال باز عزم سفرکرد و به شهر خود بازگشت.

ابوحامد سه سال دیگر درطوس ماند و سپس همراه بعضی از دوستان خود راهی نیشابورشد تا نزد امام‌الحرمین ابوالمعالی معروف‌به جوینی تلمذکند. در مورد اینکه‌آیا احمد نیزدر این سفر همراه برادرش بوده یا نه چیزی نمی‌دانیم. ولی به هرحال اگر احمد قبل از محمد یا با اوبه نیشابور نرفته باشد، بعداز مدتی‌کوتاه به نیشابور رفته تا احتمالاً از محضر امام الحرمین استفاده‌کند، یا شاید مستقیماً به‌نزد ابوبکرنساج طوسی صوفی بزرگ قرن پنجم رفته تا دست ارادت به وی دهد. این واقعه، یعنی دستگیری اوتوسط نساج، براستی‌آغاز جدایی این دوبرادر ازهم بود، چه مسیر زندگی معنوی ایشان بکلی از هم جدا شد. محمد روز به روز درفقه وکلام وفلسفه بیشترفرو رفت ودراین علوم ورزیده‌تر شد و به شهرتش افزوده گشت، و پس‌از مرگ استادش امام‌الحرمین به عسکر (محله‌ای در نیشابور) رفت وخود را به دستگاه خواجه نظام‌الملك نزدیك کرد و سپس به بغداد عزیمت کرد تا عهده‌دار مدرسی نظامیهٔ بغداد شود. اما احمد از همان ابتدا خود را از قیل و قال مدرسه و علوم ظاهری کنارکشید و یك سر به سیر و سلوك روی آورد وسالهای جوانی

را صرف خدمت به‌صوفیان‌وصحبت مشایخ وخلوت نشینی وگوشه‌گیری از خلق کرد[1] تا سرانجام به کشف وشهود نائل شد.

مجدالدین تا سال ۴۸۷ در خدمت شیخ ابوبکر نساج بود وچون در این سال شیخ او فوت‌کرد، جانشین او شد. قریب یك سال بعد وقتی برادرش ابوحامد براثر یك انقلاب روحی تصمیم گرفت تا از مدرسی نظامیهٔ بغداد دست بشوید، احمد برای سرپرستی خانوادهٔ او و عهده‌دار شدن مقام مدرسی نظامیه بجای برادر[2] به این شهر عزیمت کرد. دراین هنگام حدود سی‌وپنج سال از عمر خواجه احمد گذشته بود و نه تنها در طریقت صاحب خرقه شده بود، بلکه از حیث فقاهت و علوم ظاهری نیز به اندازه‌ای تبحر یافته بود که شایستگی تدریس درنظامیهٔ بغداد را، هر چند برای مدتی کوتاه‌پیداکرده‌باشد. احتمالاً حجت‌الاسلام در طول شش ماهی‌که پیش‌ازترك بغداد دربحران روحی بسر می‌برده به‌دنبال‌نزدیکترین کسان خود یعنی برادرش فرستاده و از او تقاضاکرده است تا برای‌کمك به او به بغداد بیاید.

اقامت خواجه احمد در بغداد چندان به درازا نکشید. وی پس‌از اینکه برادرش در ذی‌القعدهٔ ۴۸۸ بغداد را ترك گفت سه‌ماه بیشتر به نیابت ازاودرنظامیه تدریس‌نکرد ووقتی‌ابوعبدالله طبری درماه سفر۴۸۹ هـ. ق برای تصدی این مقام به بغداد آمد آنجا را ترك گفت. احتمال می‌رودکه احمد پس‌از فراغت از تدریس همراه همسر و فرزند برادرش[3]

۱. طبقات الشافعیه، ج۶، ص۶۰.

۲. وفیات‌الاعیان، ج ۱، ص ۸۱؛ طبقات الشافعیه، ج ۶، صص ۶۱ و ۱۹۷؛ مرآة‌الجنان،ج۳، ص ۲۲۴.

۳. درمورد همسر وفرزندیافرزندان خود خواجه واینکه اصلاً اوازدواج کرده بود یا نه در هیچ جا چیزی ندیده‌ام.

به نیشابور و سپس به طوس آمده باشد، چه وقتی در سال ۴۹۰ ابوحامد به بغداد بازگشت به رباط ابوسعید وارد شد و آنجا ساکن گردید، و این نشان می‌دهد که دراین هنگام خانوادهٔ او دراین شهر نبوده‌اند[۱] و اینکه احمد ایشان را در این سفر همراهی کرده باشد کاملا منطقی بنظر می‌آید.

سفر مجدالدین به بغداد به ظن قوی نخستین سفر طولانی او بوده است، چه تا حدود یك سال پیش از آن تا وقتی که شیخ او ابوبکرنساج هنوز زنده بود، بنظر بعید می‌آید که او نیشابور را ترك کرده باشد. به هرحال با سفربغداد مسافرتهای دایمی خواجه احمد به شهرهای ایران از جمله به نیشابور و طوس و مراغه و تبریز و قزوین و همدان و همچنین به بغداد آغاز می‌شود. از سال ۴۸۹ تا ۵۰۵ هجری ما هیچگونه ردپایی از او سراغ نداریم. اما روایتی هست که بنابرآن وی در تاریخ دوشنبه چهارم جمادی الاخر ۵۰۵ (۱۸ دسامبر ۱۱۱۱ میلادی) در طوس درکنار برادرش بوده و شاهد مرگ اوگشته است. حدود سه سال پس از این واقعه، بنابرگزارش یکی ازکاتبان نسخه‌های خطی سوانح[۲] وی در مراغه بسر می‌برده و بخشی از این کتاب را در آنجا و بخشی دیگر را درتبریز نوشته است. بنظر می‌رسد خواجه سفر یا سفرهای دیگری هم به بغداد کرده و مدتی در آن شهر در تاجیه و رباط بهروز به موعظه پرداخته است[۳]، گرچه تاریخ دقیق این سفرها معلوم نیست. مطمئن‌ترین خبرگزارشی

۱. این استنباطی است که عبدالحسین زرین‌کوب در فرار ازمدرسه (تهران: ۱۳۵۳، ص ۱۵۱) کرده است و ظاهراً درست می‌نماید، گرچه حکم قاطعی در این باره نمی‌توان کرد.

۲. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۶۶۰ درکتابخانهٔ آستان قدس رضوی. این گزارش پس از مقدمه و پیش از فصول سوانح آمده است.

۳. المنتظم، ابن جوزی، ج۹، حیدرآباد: ۱۳۵۹ قمری، ص ۲۶۰.

است که عین‌القضات همدانی دربارۀملاقات خود با شیخ احمد و تاریخ و محل آن نوشته است[۱]. هرچند که تاریخ دقیق این ملاقات معلوم‌نیست شواهدی هست که نشان می‌دهد در حدود چه سالی این ملاقات روی‌داده است. عین‌القضات در سال ۴۹۲ متولد شد و هنگامی که خواجه را دید حدود بیست و یك سال از عمر او گذشته بود. بنابراین سفر غزالی[۲] به همدان حدود سال ۵۱۳ بوده است. ملاقاتهای دیگری هم میان خواجه وقاضی در همدان یا در قزوین رخ داده است.

باوجود این‌مسافرتها، تذکره‌نویسان غالباًاحمد غزالی را شخصی منزوی و مایل به عزلت معرفی کرده‌اند. به نظر می‌رسد که بیست‌وسی سال آخر عمر خود را غزالی درخانقاه خود در قزوین بسر می‌برده وفقط گاهگاهی به شهرهای اطراف سفر می‌کرده است. دراین سالها خواجه از دولت و مال نسبتاً فراوانی بهره‌مند بوده و سفرهایی با شکوه می‌کرده و همراهانی داشته و بر اسب سوار می‌شده است. اما از آنجا که او یك صوفی وارسته و کامل بود در باطن از قید این تعلقات فارغ بود، چنانکه صدرالدین‌قونیوی (متوفی ۶۷۳) در این باره می‌نویسد:

> با خواجه احمد غزالی رحمةالله علیه گفتند: «تو همه روز ذم دنیامی‌کنی وخلق رابرقطع علایق‌تحریص می‌دهی، وتوچندین طویلۀ اسب واستر و شتر بسته‌ای. این حدیث چگونه بود؟»

---

۱. رجوع کنید به زبدة الحقایق، تألیف عین‌القضاة همدانی، به‌تصحیح عفیف عسیران، تهران: ۱۳۴۱، ص ۷.

۲. از اینجا به‌بعد هرگاه نام غزالی بدون اسم کوچك ذکر شود مقصود خواجه احمد غزالی است.

درجواب گفت که: «من میخ طویله در گل زده‌ام نه در دل.»[۱]

این حالت در خواجه احمد حکایت ازآن‌داردکه اوپیش از مرگ طبیعی، به مرگ ارادی یا اختیاری مرده بود و فقر و غنا برایش یکسان شده بوده است. به هر تقدیر، موت طبیعی خواجه سرانجام بسال ۵۲۰ هجری[۲] درقزوین اتفاق افتاد و همانجا درمحله‌ای که امروز بنام احمدیه معروف است مدفون شد. گفته‌اند هنگامی که می‌خواست خرقه تهی کند «چهارپایان وی گشاده شدند و رم کردند. پیش وی گفتند، یا بفراست دانست. گفت: ما چون فرود آمدیم هرکه خواهد گو سوار شود.»[۳]

۲. عالم و صوفی

مناسبات میان برادران غزالی به وقایعی که دربالا به‌آنها اشاره

۱. تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی، مصباح سیوم، لامع اول. و نیز رجوع کنید به روضات الجنان وجنات الجنان ،تألیف حافظ حسین کربلایی، به‌تصحیح جعفر سلطان‌القرائی. ج۲. تهران: ۱۳۴۹ ه. ش.ص ۳۴۲.

۲. سبکی در طبقات الشافعیه، ابن کثیر در البدایه و النهایه، ابن‌جوزی در المنتظم، ابن خلکان در وفیات الاعیان، جعفری در تاریخ کبیر، ابن حجر درلسان المیزان، حافظ الذهبی در العبر، و یافعی در مرآت الجنان همین تاریخ را ذکر کرده‌اند، ولیکن در تاریخ گزیده ۵۱۹، در حبیب‌السیر و نفحات‌الانس و مجمع الفصحا ۵۱۷، و در ریاض‌العارفین ۵۲۷ ضبط‌شده. تاریخ صحیح همان است که تذکره نویسان نخستین ذکر کرده‌اند.

۳. نفحات الانس، عبدالرحمن جامی، تهران: ۱۳۳۷، ص ۳۷۵ و روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، ص ۳۴۲.

شد خلاصه‌نمی‌شود، چه محمدبی‌شك مهمترین شخصی‌بوده که در زندگی احمد وجود داشته است. دردوران کودکی، همانطورکه قبلااشاره‌کردیم، محمد که برادربزرگ بود و از هوش و استعداد هیچ چیزکم نداشت در واقع حکم مربی احمدرا داشت. اگرچه در دهۀ سوم عمرایشان راهشان موقتاًاز هم جدا گردید و احمد رو به خانقاه آورد در حالیکه محمد به عسکررفت و به‌سلطان و وزیرنزدیك شد، بازاین دلیل برگسستگی‌روابط این دو نمی‌تواند باشد.

درست است‌که محمد ابتدا مانند احمد راه تصوف را در پیش نگرفت، اما او باکاری که برادرش‌می‌کرد بیگانه نبود. پدر ایشان‌خود صوفی مسلك بود و دوست او ابوعلی راذکانی‌که معلم و مربی فرزندان او شد یك صوفی بود. پس‌از همان ابتدا این دو در خانواده و مکتب و حتی در اجتماع صوفی پرور خراسان قرن پنجم در دامن تصوف بزرگ شدند. روی آوردن ایشان به علم و درس مدرسه هم با تربیت صوفیانۀ ایشان مغایرتی نداشت. تصوف در این عصر در حقیقت از ارکان اصلی و زندۀ فرهنگ اسلامی و بخصوص فرهنگ ایرانی بود و صوفیان بطور کلی نه تنها با کسب علوم ظاهری مخالفتی نداشتند بلکه‌آنرا لازم می‌شمردند و از نظر ایشان کمال شخص در این بود که علم ظاهر و باطن و شریعت وطریقت را جمع‌کرده باشد. غزالی‌ها نیز هردو به‌علم ظاهر و باطن توجه داشتند و فرق ایشان فقط در تأکیدی بودکه درجوانی به‌این علوم‌کردند. ابوحامد همان‌راهی را که احمد ازابتدای جوانی‌بدان روی آورد، ده‌ـدوازده سال دیرتر اختیار کرد.

اینکه گفتیم ابوحامد ده‌ـدوازده سال دیرتر از برادرش به تصوف

روی‌آورد منظور به‌جنبهٔ‌عملی‌تصوف‌است نه‌جنبهٔ‌علمی و نظری‌آن. امام محمدچنانکه خودمی‌نویسد[۱] ابتدا به‌تحصیل علوم‌صوفیه ازطریق مطالعهٔ کتابهای ایشان از جمله قوت القلوب ابوطالب مکی وکتابهای حارث محاسبی‌وآثارجنید و شبلی و بایزیدبسطامی پرداخت.وی حتی زمانی‌که نزد امام‌الحرمین‌جوینی در نیشابور تلمذمی‌کرد به‌ابوعلی فارمدی‌ارادت می‌ورزید،وحتی بسیاری‌ازتذکره نویسان استاد او را در طریقت ابوعلی فارمدی دانسته‌اند. اگر این خبرصحیح باشد، ازآنجاکه فارمدی درسال ۴۷۷،یعنی‌هفت‌سال‌پیش ازعزیمت ابوحامد به‌بغداد،فوت‌کرده است، در آنصورت بایدگفت‌که محمد غزالی خیلی زودمتوجه جنبهٔ عملی تصوف شده و بذر طلب در دلش کاشته شده، منتهی سالها طول کشیده تا این تخم در زمین دل اوانقلابی کرده و سر بدرآورده است، یا بقول خودش[۲] «ذوق و حال» صوفیان را پیداکرده است.

به هر تقدیر، تأخیر ابوحامد در ذوق علوم صوفیه نسبت به مجدالدین واقعیتی است غیر قابل تردید و این تأخیر را هم نباید امری کوچك تلقی کرد. وقتی خواجه احمد به نظامیه آمد و محمد آنرا ترك کرد، احمد یك شیخ کامل و رهبر یك طریقه بود، درحالی که محمد در آن زمان یك سالك مبتدی بیش نبود. سؤالی‌که دراینجا پیش می‌آید این است که احمد تا چه اندازه در پدید آمدن این بحران در برادرش مؤثر بوده است؟آیا اودر نیشابور دست روی دست‌گذاشته و بدون‌اینکه توجهی به‌سرگذشت برادرش داشته باشد، اجازه داده تا هرچقدر که می‌-

---

۱. المنقذ ، بتصحیح محمد محمد جابر، ص ۴۳.

۲. در همان‌کتاب وهمان صفحه.

خواهد در دنیاداری و جاه‌طلبی غوطه‌ور شود یا اینکه سعی کرده است تا گاه با تیغ ملامت و گاه با پند واندرز او را ازخواب غفلت بیدارکند؟

تا آنجا که می‌دانیم در هیچیك ازآثار این دو برادر و یا حتی در آثار معاصران ایشان مطلب صریحی که در دادن پاسخ به‌این سئوال کمك کندوجود ندارد. اما دربعضی ازکتب متأخرین داستانهایی نقل شده است که ظاهراً مربوط به روابط ایشان در این دوره از زندگیشان است. هدف این‌داستانها کلاً نشان دادن برتری علم ذوقی و باطنی بر علوم ظاهری است ودرهمهٔ آنها سعی شده است تا عظمت مقام معنوی احمد و بی‌قدری مقام ظاهری و موفقیتهای دنیایی محمد نشان داده شود. مثلا دریکی‌از آنها گفته شده است که روزی «ابوحامد به‌نماز مشغول بود و چون نمازبگزارد احمد که حاضر بود او را گفت: ای برادر، برخیز و نماز اعاده کن، چه من می‌دانستم که تو در حین نماز به حساب بقال می‌رسیدی».[1] بنا به روایتی دیگر احمد در نماز به وی اقتدا کرده بود اما در میان نماز بیرون رفته و با اصحابش اعادهٔ نماز کرده، زیرا محمد در حین نماز به فکرآب دادن استرش افتاده و احمد فکرامام را خوانده است.[2] به هرصورت، عظمت مقام علمی ابوحامد در اینجا از

۱. «کتاب آثار البلاد قزوینی و ترجمهٔ احوال شعرای فارسی»، مجلهٔ یادگار، سال ۴، شمارهٔ ۹ و ۱۰ (خرداد و تیر ۱۳۲۷) ص ۸۶.

۲. رجوع کنید به جواهرالاسرار، تألیف حسین بن حسن سبزواری (ملا حسین خوارزمی) لکهنو: ۱۳۱۲هـ. ق.، ص۳۱-۳۰؛ روایتی‌دیگرازاین داستان‌را ابن حجر در لسان المیزان (ج ۱، ص ۲۹۴) از قول ابی الرضی الجرجانی نقل کرده است که گفت: «احمد نزد برادرش آمد و او مشغول خواندن سورهٔ انعام بود. احمد درآستانهٔ درایستاد وسپس‌بازگشت. روز بعد برادرش به اوگفت‌شنیدم که‌آمدی اما برگشتی، با اینکه‌من سورهٔ انعام می‌خواندم. احمد در پاسخ گفت: ←

پیش فرض شده است، و آنچه‌که این داستان می‌خواهد بگوید این است که علم ظـــاهری در برابر علم باطنی و نسبت به اطلاع احمد از اسرار غیبی بس حقیر و ناچیز است.

در داستانی دیگر نیز کم وبیش همین مضمون بیان شده است. اصحاب ابوحامد از مجدالدین سراغ‌برادرش را می‌گیرند و او درجواب می‌گوید که ابوحامد در خون است. یاران محمد سراسیمه بدنبال اومی‌گردند و او را سالم در مسجد می‌یابند. چون پاسخ احمد را بـرایش نقل می‌کنند، ابوحامد آن را تصدیق می‌کند و می‌گوید که در آن حال فکر او غرق در مسأله‌ای از مسائل حیض بوده است[۱]. علاوه براینکه در ایـن داستان مانند داستان قبل احمد به‌عنوان نمایندهٔ طایفه‌ای معرفی شده‌که ازضمیردیگران بااطلاع‌اندویا به‌اصطلاح‌اهل‌عرفان«جواسیس‌القلوب»اند، به یك نکتهٔ دیگر نیز اشاره شده و آن این است که اشتغال به امـــور دنیوی به هرشکل که باشد، حتی پرداختن به مسائل فقهی، خود حجاب شخص است. این در واقع بزرگترین حجاب محمد بوده است، حجابـی که احمد خیلی زود آن را دریده بوده است.

برتری مقام معنوی احمد را دریـك داستان دیگر سعی کرده‌اند از زبان خود ابوحامد نقل‌کنند و بگویند که امام محمد خودش هم تصدیق کرده که احمد از طریق ذوق و کشف و شهود به آن‌چیزی رسیده که‌او

←من سورهٔ انعام نشنیدم‌بلکه‌حساب بقال را شنیدم. ابوحامد تصدیق کرد و گفت: مایحتاج خود راکه از بقال‌گرفته بودم مبلغش قابل توجه شده بود و این موضوع دل مرا بخود مشغول کرده و برحال قرائت غالب شده بود.»

۱. جواهرالاسرار، ص ۳۲؛ مرآة‌الجنان، ج۳، ص۲۲۵؛ نفحات‌الانس، ص ۳۷۴؛ روضات‌الجنان و جنات‌الجنان، ج۲، ص ۳۴۲.

طالبش بوده است. گفته‌اند که روزی «یکی‌از صوفیان از قزوین به‌طوس رسید. بر حجت‌الاسلام‌درآمد. وی را ازحال برادرخود شیخ احمدپرسید. آنچه می‌دانست گفت. گفت: با تو از کلام وی هیچ هست؟ گفت: آری. جزوی داشت پیش آورد. وی در آن تأمل‌کرد و گفت: سبحان‌الله، آنچه ما طلب‌کردیم احمد یافت.»[۱]

این برخورد ظاهراً باید قبل از انقلاب روحی محمد اتفاق افتاده باشد. اما درآن زمان احمد درقزوین چه می‌کرده‌است؟ تا قبل ازعزیمت ابوحامد از نیشابور وسفر او به بغداد، خــواجه احمد خود در نیشابور بود و تا سال ۴۸۷ خدمت شیخ خود ابوبکر نساج را می‌کرده است. اما سازنده و ناقلان این داستان‌کاری با این‌چیزها ندارند. آنچه مراد ایشان بوده است مطلبی است که در دهان ابوحامد گذاشته‌اند.

قبول اینکه مجدالدین حقیقتاً به مقامی‌که در این داستانها به‌وی نسبت داده‌اند رسیده بوده است‌دشوار نیست، و دراینکه ابوحامد پیش از ترك نظامیهٔ بغداد در بند دنیا بوده تردیدی نیست، اما در این‌که این داستانها واقعیت تـاریخی داشته و احمد بـه راستی در پرورش معنوی حجت‌الاسلام دست داشته است یا نه حکمی قاطع نمی‌توان کرد. لـکـن همینقدر می‌توان گفت‌که حتی اگر احمد براستی سعی‌کرده‌که برادرخود را بیدار کند و به راه سیر وسلوك بکشاند، این عمل، بر خلاف آنچه‌از فحوای عبارت این داستانها فهمیده می‌شود، با بـی‌احترامی او نسبت به برادرش و تحقیر او توام نبوده و بعید است که او حق بـرادر بزرگ خویش را که نزدیکترین کسان او بوده نادیده گرفته باشد.

۱. نفحات الانس، ص ۳۷۵؛ روضات الجنان، ج۲، ص ۳۴۲.

نکتهٔ دیگری که باید بدان توجه داشت این است که برخلاف آنچه از این داستان‌ها استنباط می‌شود مقام‌احمد نقطه مقابل مقام محمد نبوده بلکه مکمل آن بوده است. توضیح آنکه احمد نیز در فقه و کلام وبطورکلی‌علوم ظاهری کاملا وارد بوده‌است. همانطورکه قبلا اشاره شد، تبحر وی‌دراین علوم به اندازه‌ای‌بودکه توانست یکی ازمهمترین‌مقامات علمی یعنی‌مدرسی مدرسهٔ‌نظامیه را به‌عهده بگیرد. واگر درموردمدرسی او در نظامیه شکی‌باشد، به‌قضاوت عین‌القضات همدانی که شاگرداحمد بوده و محضر او را درك کرده است می‌توان اطمینان کرد. در یکی از نامه‌هایش عین‌القضات می‌گوید که سالکانی که علاوه بر علم باطن به علوم ظاهری نیزعالم باشندکم‌اند ودر عصر او تعدادشان از ده نفرکمتر بوده است. وبعدمی‌نویسد: «خواجه‌امام بو حامد غزالی و برادرش احمد ازین جمله بودند»[1].وبالاخره، بهترین‌گواه نوشته‌های خواجه احمداست که نشان می‌دهد تا چه اندازه او به علوم زمان خود تسلط داشته است.

این مطالب به هیچ وجه کذب داستانهای فوق یا نظایرشان را اثبات نمی‌کند، و اصولا انجام چنین کاری عملا محال است. و تازه، صرف نظر از مسئلهٔ صدق و کذب، این داستانها در معرفی این دو برادر بی‌فایده هم نیست. احتمالا آنها یکی دو قرن بعد از فوت ایشان جعل و رایج شده‌است، اماگویندگان‌آنها به هرحال با توجه به شخصیت‌شناخته شدهٔ غزالی‌ها خواسته‌اند در ضمن حکایت‌های مزبور ایشان را توصیف کنند و بالمآل کاری راکه صوفیه سخت بدان علاقه‌منداند انجام دهند، یعنی پند واندرز صوفیانه را با داستانسرایی وذکر وقایع ظاهراً تاریخی

۱. نامه‌های عین‌القضات، ج۲، ص۵۱.

بیان کنند. زیانی که از ناحیهٔ این داستانها ممکن است متوجه ما شود این است که به استناد این روایات حکم به نوعی عناد میان دو برادر یا تحقیر و تشنیع از جانب یکی به دیگری کنیم.

مناسبات این دوبرادر پیش از دورهٔ ریاضت ابوحامد هرچه‌بوده، شواهدی هست که نشان می‌دهد پس‌از انقلاب روحی محمد، رابطهٔ‌ایشان نیکوبوده است. مهمترین دلیل توجهی است که احمد به آثار برادرش داشته است. وی نه تنها کارهای برادرش را تأیید می‌کرد بلکه خود در نشر و اشاعهٔ تعالیم او کوشش می‌کرد. کتاب احیاءعلوم‌الدین را شخصاً به‌شاگردانش‌درس‌می‌داد. ابن شهرآشوب (متوفی ۵۸۸) که از شاگردان احمد بوده‌است‌درآغازکتاب مناقب‌آل‌ابی‌طالب در ضمن اسناد خود می‌نویسندکه‌کتاب احیاء العلوم‌را نزد احمد غزالی خوانده و اضافه می‌کند که او نیز احیاء را از برادرش‌آموخته است. نخستین کسی هم‌که‌کتاب احیاء را خلاصه کرد و لبّ آنرا استخراج نمود احمد بود. متن فارسی «رساله‌الطیر»هم‌احتمالا ترجمهٔ متن عربی‌آن است‌که محمد نوشته است. و بالاخره داستانی که دربارهٔ حضور احمد درکنار بستر مرگ برادرش گفته‌اند، علاوه براینکه احتمال وقوع آن بیش از داستانهای دیگری است که دربارهٔ این دو نقل‌کرده‌اند، زیانی که آنها می‌توانند داشته‌باشد در آن نیست؛ چه این داستان حکایت از نزدیکی این دو برادر می‌کند که‌چطور درآخرین لحظات عمر حجت‌الاسلام امام محمد غزالی‌بزرگترین متفکر قرن پنجم فقط یك نفر با او بود و این کسی بود که در خردسالی در خانهٔ پدری ، در یتیمی و دربدری، و در بزرگی و در پیری همواره همدم و یار و یاور و به معنی حقیقی لفظ برادر او بود. از قول خواجه

احمد نقل کرده‌اند که گفت:

روز دوشنبه هنگام صبح بود؛ برادرم وضو گرفت و نمازخواند و کفنش را از من‌خواست. پس‌آن را گرفت و بوسید وبرچشم نهاد وگفت سمعاً و طاعة، برای‌رفتن به بارگاه الهی آماده‌ام. سپس‌پاهای خویش را روبه قبله درازکرد و جان به جان‌آفرین تسلیم کرد.[۱]

۳. در مجلس وعظ

با همهٔ اهمیتی که خواجه احمد در زندگی محمد داشته، توجه به زندگی و شرح حال وی به عنوان یك شخصیت فرعی در زندگی نامهٔ ابوحامد ، چنانکه تا کنون کم و بیش میان تذکره‌نویسان مرسوم بوده‌است، نسبت به او بی‌انصافی محض است. همانطورکه قبلاً گفته شد، شخصیت مجدالدین را از بعض جهات می‌توان مکمل شخصیت ابوحامد دانست. یکی از این جهات تصوف است. ابوحامد در اثر انقلاب روحی‌و درد معنوی به‌دنبال چیزی بود که احمد مدتها پیش به‌کمال‌آن رسیده بود. جهت دیگر شیوهٔ بیان و راه تعلیم عقاید ایشان است. ابوحامد یکی از نوابغ نویسندگان عالم اسلامی است. آثار او

۱. این داستان‌را سبکی‌درطبقات الشافعیه (ج ٦، ص ۲۰۱) از قول ابوالفرج‌بن الجوزی نقل کرده است. همچنین رجوع کنید به اتحاف السادة‌المتقین، مرتضی‌الزبیدی، مصر: ۱۳۱۱ هـ. ق. ص ۱۱.

نه تنها از حیث کمیت کم‌نظیر است بلکه کیفیت آنها نیز چه از لحاظ صورت وچه‌از لحاظ معنی، چه‌آنهایی‌راکه به‌فارسی نوشته وچه‌آنهایی راکه به عربی نوشته، درخور ستایش است. درست است‌که او معلمی توانا وسخنرانی ماهر بود، اما نبوغ او بیشتر در همین نوشته‌هاست‌که جلوه‌گر شده است. احمد نیز دارای نبوغ بود، اما این خصلت در زبان او وحضورش نهفته بود وهمین امر موجب شده بودکه به عنوان یکی از ماهرترین واعظان عصرخویش محسوب شود.البته این دلیل بر این نیست که نوشته‌های او بی‌اهمیت‌است، بلکه فقط مسألهٔ برتری یك هنر برهنر دیگر است. در واقع ما از مواعظ احمد چیز زیادی نمی‌دانیم، و هرگز نخواهیم دانست که مجالس وعظ و تذکیر او چگونه بوده است، و فقط از طریق نوشته‌های اوست که می‌توانیم تا حدی به این هنر او پی‌بریم.

عموم تذکره‌نویسان احمد را واعظی خوش‌بیان وفصیح با کلامی ملیح و زبانی روان معرفی‌کرده‌اند[1]، و این می‌رساندکه احمد دراین فن مهارت‌کامل داشته است. مهارت یك‌شخص در موعظه‌کردن یا تذکیر در زمان غزالی فقط دراین خلاصه نمی‌شدکه او باکلام‌خود در ذهن‌مستمعان اثرگذارد وآنان را به چیزی متقاعد سازد. مجلس وعظ خوب مجلسی بودکه درآن مستمعان را شور وحالی دست دهد و واعظ ماهر نیزکسی بودکه ازعهدهٔ این‌کار بخوبی برآید. این‌معنی را از خلال بعضی ازنامه‌

۱. «من أحسن‌الناس کلاماً فی‌الوعظ، وارشقهم عبارة، ملیح‌التصرف فیمایورده، حلوالاستشهاد، أظرف أهل زمانه والطفهم طبعاً» (طبقات‌الشافعیه، ج ۶، ص ۶۰).

های ابوحامد می‌توان دریافت. وی اشاره می‌کند[۱] که ازنظر مردم معنی خوش وعظی این بوده است که خلق در مجلس نعره‌ها زنند وهای وهوی کنند و به وجد درآیند وجامه بـرتن بدرند وشور وآشوب به‌پا نمایند. شهرت احمد غزالی نیـز به عنوان یك واعظ در همین بـوده است. کلام وی همچون آتش بود[۲]. مجلس‌وعظش آنقدر پرشور ومؤثر بودکه یك‌بار سلطان محمود فرزند محمدبن ملکشاه سلجـوقی در مجلسی که به سال ۵۱۵ در بغداد به‌مناسبت فوت‌جده‌اش ترتیب داده بود آنچنان به‌هیجان آمد که پس از موعظهٔ احمد هزار دینار[۳] وبه روایتی دیگـر «هفتاد هزار مثقال طلا و اسبی به‌زین ولجام زر»[۴] به وی تقدیم کرد.

چه مطلبی بودکه ذکرآن برسر منبر خلق را اینچنین تحریك می‌کرد؟ واصولاً یك واعظ خوب چه می‌بایست به مردم بگوید؟ پاسخ این سؤالها را باز ابوحامد درآثار خود داده و احمد نیز آن را دربعضی از نامه‌هایش منعکس کرده است. دراینجا ابتدا به‌بحث دربارهٔ‌نظر ابوحامد دربارهٔ شرایط واعظی ومعنی وعظ می‌پردازیم وسپس‌مطالبی راکه احتمالاً احمد برسر منبر به‌زبان می‌آورده است با استفاده ازنوشته‌های او بازگو می‌کنیم.

بطورکلی واعظی، از نظر ابوحامد، کاری نیست که مطلقاً مقبول

---

۱. رجوع کنید به مکاتیب فارسی غزالی (فضائل‌الانام من رسائل حجةالاسلام) به‌تصحیح عباس اقبال. تهران: ۱۳۳۳ ه.ش. صص ۸۴ و ۱۰۸.

۲. لسان‌المیزان، ج ۱، ص ۲۹۳.

۳. المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۰؛ البدایه‌والنهایه، ج ۱۲، ص ۱۹۶؛ العبر، ج ۴، ص ۳۶.

۴. «چند فصل از تاریخ کبیر»، فرهنگ ایران زمین، ج ۶، ص ۱۳۲.

باشد، چه‌آفات بسیاری درآن نهفته‌که پرهیز ازآنها سخت دشوار است. یك واعظ حقیقی نخست باید خودش به‌آنچه‌که می‌گوید عمل‌کند[۱] وبجا آوردن این‌شرط هم درحد هرکس نیست. مقصود ازاین عمل این است‌که واعظ‌که می‌خواهد دیگران را بیدارکند باید خودش بیدار دل باشد. از لـوازم این بیداردلی یکی این است که در سخن‌گفتن تکلف نکند واز «تفاصح وعبارات بسیار و اسجاع متوالی»[۲] حذرکند و دیگر اینکه «دل باآن ندارد‌که تا خلق نعره زنند وحال آورند وشور درمجلس افگنند تا مردم‌گویند مجلسی خوش بود»[۳]. درحقیقت چیزی‌که ازیك واعظ حقیقی خواسته شده است این است‌که خلوص نیت داشته باشد.کسی‌که در بند عبارات واستعارات وسجع بسیار واشعار و ابیات باشد و به اظهـارنظر مردم چشم دوخته باشد خود واعظ غیرمتعظ است. او می‌خواهد دل خلق را با موعظه وتذکیر بیدارکند، و حال‌آنکه خودکاری می‌کند‌که نشانهٔ خرابی باطن وغفلت دل اوست.

از نظر ابوحامد موعظه‌کردن نه تنهاکاری دشـــوار و پرمسئولیت است بلکه اساساً این‌کار لازم نیست. پیغمبر ـ صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم ـ فرمود:«ترکت‌فیکم واعظین، ناطق‌وصامت. فالناطق‌هوالقرآن والصامت هوالموت»، یعنی من دو واعظ بـرای شما گذاشتم‌که یکی ناطق است و دیگری خاموش؛ آنکه‌ناطق است قرآن است وآنکه‌خاموش است مرگ.

---

۱. دراین مورد محمد غزالی به‌خطابی که خدای تعالی با عیسی کـرده اشاره می‌کند: «یا عیسی عظ نفسك‌فـان اتعظت فعظ‌الناس و الافاستحیی ربك». (مکاتیب، ص ۱۰۸).

۲. مکاتیب، ص ۸۴ و نیز رجوع‌کنید به ص ۱۰۸.

۳. مکاتیب، ص ۸۴ و نیز رجوع‌کنید به‌ص ۱۰۹.

این‌دو واعظ به‌قول ابوحامد[1] برای‌هر کس که‌طالب‌موعظه باشدباید کفایت کند، چه اگر از این دو پند نگیرد دیگر از چه چیزی می‌تواند پندگیرد. با توجه به این حدیث شاید اگر خود قرآن انسان را به «موعظهٔ حسنه» فرمان نداده بود، توجیه علمی بنام علم موعظه دراسلام دشوار می‌نمود. البته این‌موعظه هم به‌حقیقت چیزی زائد برآنچه قرآن می‌گوید ومرگ با زبان بی‌زبانی بیان می‌کند نمی‌گوید. به عبارت دیگر واعظی که برسر منبر می‌رود واعظ سومی نیست، بلکه او موعظهٔ قرآن ومرگ را تعبیر می‌کند. این نکته را در تعریفی که ابوحامد ازعلم‌موعظه می‌کند می‌توان دریافت.

معنی‌تذکیر آن است که ازآتش مصیبت آخرت وتقصیر کردن‌درخدمت‌حق‌تعالی واندیشه‌کردن در عمرگذشته وعقباتی که‌در راه دارد تا ایمان به‌سلامت [بدر] بردن واز قبضهٔ ملك‌الموت جستن وسئوال منکرونکیر را جواب دادن واز قیامت ومواقف آن ومناقشه ومخاطبت در حساب وترازو وصراط و گذشتن برآن ودیگرهولهای قیامت اندیشیدن، وآتش‌مصیبت این جمله در دل‌وی افتد ومرد را بی‌قرارکند. جوش این‌آتش ونوحهٔ این مصیبتها را تذکیر خوانند. وخلق را از این همه آگاهی دادن وایشان را به تقصیرهای خود و عیوب نفس بینا کردن تا تبش(=تابش) این‌آتشها ومصیبت‌ها دردل‌مجلسیان افتد تا تدارك عمر گذشته بدان قدرکه بتوانند بکنند وعذر

۱. «الرسالةالوعظیه» در الجواهر الغوالی،من رسائل‌الامام حجت‌الاسلام الغزالی، به‌اهتمام محی‌الدین صبری‌الکردی، قاهره: ۱۳۴۳ ه.ق.، ص۱۵۵.

خواهند وبر عمری که نه درطاعت بسر برده‌اند حسرت خورند.
این جمله را بدین طریق که گفتم علم موعظه خوانند.[۱]

عبارات فوق را به منظور بیان جنبهٔ نظری موعظه وتذکیر نقل کردیم، واحمدغزالی نیز کسی‌بودکه درزمان ابوحامد وپس‌از او به‌مدت بیش از چهل سال بدان جامهٔ عمل پوشانده بود. به‌کیفیت مجالس احمد ما هرگز نمی‌توانیم پی‌ببریم. تنها چیزی که امروزه می‌تواند در شناخت مجالس وعظ او به ماکمك کند متن موعظه‌های اوست. گفته‌اند یکی از اصحاب او در بغداد بنام صاعدبن فارس‌اللبان تعداد هشتاد وسه مجلس ازمواعظ اورا در دومجلد به‌خط خود تدوین کرد[۲]، اما دریغاکه این کتاب مفقود است. خوشبختانه در میان نامه‌های موجود احمد یك نامهٔ نسبتاً طویل هست که با سایر نامه‌های او فرق دارد ولحن آن به موعظه نزدیك است[۳]. این‌نامه‌که به‌نام «عینیه» معروف‌شده‌است ظاهراً به‌مریدی مبتدی نوشته شده واز همین‌رو احمد درآن مانند یك‌واعظ سخن‌گفته است. این

---

۱. مکاتیب، ص۱۰۸. و یا رجوع کنید به خلاصه‌التصانیف، به‌اهتمام مولوی سید برهان‌الدین احمد وکیل‌هایی‌کورت نظام، حیدرآباد: بدون تاریخ، صص ۲۰-۱۹، و یا به«نصیحت‌نامهٔ غزالی»، به‌اهتمام سعید نفیسی، آموزش و پرورش،سال بیست ودوم، شمارهٔ ۳، صص ۲۱-۲۰.

۲. رجوع کنید به طبقات الشافعیه، ج۶، ص ۶۰. این اثررا اشتباهاً به‌ابوحامد نیز نسبت داده‌اند. رجوع‌کنید به غزالی نامه، تألیف جلال‌الدین همائی، تهران: ۱۳۴۲، صص ۹-۲۹۸.

۳. مطالبی‌هم‌که غزالی در تفسیر سورهٔ یوسف یا بحرالمحبه فی اسرار-المودة تحت عنوان «نکته» نوشته است غالباً موعظه‌آمیز است.

امر سبب شده است که حتی دریکی از نسخ خطی عنوان «موعظه»[1] به‌آن داده شود. با مطالعهٔ این‌نامه است که خواننده می‌تواند نفوذکلام وگرمی دهان احمد را درحین‌موعظه تا اندازه‌ای احساس کند. تنهاچیزی که متن این نامه را از مواعظ غزالی متمایز می‌سازدکثرت آیات قرآن واحادیث واخبار است که این خود به دلیل باسواد بودن مخاطب نامه قابل توجیه است. احمد این نامه را به‌کسی نوشته است که تازی را نیك می‌دانسته است، اما برسرمنبرکه مخاطبانش بیشترعامهٔ مردم بودند این‌همه‌عبارات عربی نقل نمی‌کرد. به هرحال، هدف این نامه با هدف موعظه‌های مجد-الدین یکی است.

بااستفاده ازمطالبی که ابوحامد دربارهٔموعظه وتذکیرگفت، هدف موعظه را می‌توان دریك جمله خلاصه کرد: مراد از موعظه این است که مستمعان روی از دنیا بگردانند و به‌آخرت تـوجه کنند. این نظر مبتنی است برعقیدهٔ کلی مسلمانان که بنا برآن دنیا دار بلا و محل ابتلاست و از عقل بدور است که انسان بدان اعتماد کند وفریفتهٔ آن شود. خـواجه احمد هم می‌خواهد در نامهٔ خود همین مطلب را تذکر دهد ودنیا را برای مخاطبش به همین شکل ترسیم نماید. او می‌خـواهد بگویدکه انسان در اینجا چه وضعی دارد وچه باید بکند و چه نباید بکند. انسان را برای بندگی خلق‌کرده‌اند نه برای دنیا پـرستی. پس این جهان به‌خودی خود غایت‌نیست، مقصدنهایی نیست. مرحله‌ایست که درآن باید خودرا برای رفتن به مراحل بالاتر آماده‌کند، یا به عبارت دیگر مزرعه‌ایست که باید فقط برای آخـرت در آن بذر افشاند. در اینجا چند روزه مهلتی به وی

۱. درمجموعهٔ خطی کتابخانهٔ خانقاه نعمت‌الهی تهران‌که درسال ۱۳۵۲ به‌چاپ رسیده است.

داده‌اند، زمانی که حتی اگر عمر نوح باشد در مقایسه باابد ناچیز است. دراین مهلت کوتاه از اوخواسته‌اند تا به‌هیچ‌چیز جزخدای‌تعالی نپردازد. اما اولین‌حجاب ومانع‌او دلبستگی او به‌دنیاست وبرای آغاز سفرمعنوی خود باید این حجاب ومانع را از پیش خود بردارد.

یکی از راههای مؤثری که مجدالدین در موعظهٔ خود برای رفع این مانع اختیار می‌کند این است که سعی‌کند تا امید انسان را از دنیا قطع‌کند وبرای این منظور به وضع نامعلوم انسان دراین‌دنیا اشاره می‌کند. انسان از نظر غزالی در دنیا وضع معلومی ندارد وتکلیف او هم برخلاف تصور عامه کاملاً روشن نیست. آمدن او بدین جهان از روی اختیار نبود. به‌اضطرار آمده، مدتی حیران و ناتوان درآن بسر می‌برد و سرانجام با اکراه آن را ترك می‌گوید. مادام‌که درآن بسر می‌برد «اگر سیر خورد مست است و اگرگرسنه باشد دیوانه است. اگر خفته است مردار است و اگر بیدار است متحیر است. عجز قرین او شده وضعف صفت لازم اوگشته.»[1] گویی این‌تضادها در خلقت اوست. به اوگویند ترا برای‌عبادت ومعرفت‌خویش‌آفریدیم، ولیکن «اگرگردمعرفت‌گرددگویند: «وما قدرواالله حق قدره» واگر به عبادت مشغول شودگویند: «وما امروا الالیعبد وا الله مخلصین له‌الدین.» واگر از هر دوکناره‌گیرد گویند: «وما خلقت‌الجن والانس الا لیعبدون»[2]. پس انسان چه باید بکند؟ چه می‌تواند بکند جز اینکه به عجز خویش معترف شود و به‌درگاه بی‌نیازی حق بنالد وبگرید، و در ماتم و اندوه شب فراق را بسرآورد، چه «هیچ

۱و۲ تازیانهٔ سلوك، ص ۱۹ / موعظه، ص ۸۰.

چیز مثمرتر از اندوه نیست.»[۱] حتی حقیقت شادی نیز درغم اوست. «ای شادی آن دل که درآن دل غم تست.»[۲]

حیـرانی انسان و بلاتکلیفی او تا زمانی است که دربند دنیاست. همینکه چشم امید ازآن برداشت، تکلیف او روشن است. «مرد بایدکه در دریای عشق غواصی کند. اگرموج مهر او را به ساحل لطف اندازد، فقدفاز فوزاً عظیما؛ واگر نهنگ قهرش به قعـر افگند، فقد وقع اجره علی‌الله.»[۳] در این دریا شـرط آن است که مرد خـود را نبیند و به عمل خویش مغرورنشود. «خود پسند نمی‌باید بود، خداپسند بایدبود.»[۴] آنچه قیمت دارد ترك عمل نیست؛ ترك ملاحظهٔ‌عمل است. گاهی اوقات غزالی در ضمن موعظه‌وذکر مصیبت‌حیات دنیوی به‌نکات‌دقیقی از روانشناسی صوفیانهٔ خوداشاره می‌کند و راههای‌گذشت از خودی را نشان می‌دهد. مثلاً برای نجات از خودبینی به‌مخاطب خودمی‌گوید: «تهمت برکردار خود نه تا قیمت‌گیرد.»[۵] و در جای دیگر او را به‌محاسبهٔ نفس وکردار خود توصیه می‌کند. در این محاسبه چه بساکه نفس خـود را با کـردار پندارد. اینجاست که غزالی با تازیانهٔ موعظهٔ خود به تنبیه مریدش می‌آید: «با خـود حسابی می‌کنی وپیـروز می‌آیی؟... باش تا محك عدل پیش‌آرند.»[۶] فردا معلوم خواهد شدکه آشناکیست و بیگـانه‌کدام است.

---

۱ و ۲. تازیانهٔ سلوك، ص ۱۴ / موعظه، ص ۷۵.
۳. تازیانهٔ سلوك، صص ۱۲-۱۱ / موعظه، ص ۷۳.
۴. تازیانهٔ سلوك، ص ٦ / موعظه، ص ٦۷.
۵. تازیانهٔ سلوك، ص ۲۸ / موعظه، ص ۹۰.
٦. تازیانهٔ سلوك، ص ۹ / موعظه، ص ۷۱.

«بس روی که در لحد ازقبله بگردانند. بس آشنا که شب نخستین بیگانه خوانند.»[1]

یکی ازمهمترین ومؤثرترین شیوه‌های مجدالدین درموعظه، ناطق کردن واعظ صامت یعنی مرگ است. خواجه احمد سعی می‌کند تا گاه با استفاده از یك حدیث یا یك بیت شعر وگاه باکلمات یا عبارتی تکان دهنده یاد مرگ را در دل مخاطب یا مخاطبان خود بیدارکند. «الناس نیام فاذاماتوا انتبهوا» (مردم همه درخوابند؛ چون بمیرند بیدارشوند)؛ این حدیثی است که خواجه بارها وبارها آن را نقل کرده[2] و در ترجمهٔ آن گفته است: «خلق همه در شب‌اند، صبح آن مرگ است.»[3] کم وبیش همین معنی است که سعدالدین وراوینی در **مرزبان‌نامه** بدین شرح بیان کرده است:

درفواید مکتوبات خواندم که امام احمد غزالی ـ جمعنا الله وایاه یوم الجمع ـ روزی در مجمع تذکیر و مجلس وعظ روی با حاضران کرد وگفت: ای مسلمانان، هرچه درین چهل سال من از سرچوب پاره با شما می‌گویم فردوسی آن را دریك بیت گفته است. اگر بدان کارکنید ازگفتهٔ دیگران مستغنی توانید بود.

---

۱. تازیانهٔ سلوك، ص ۱۶ / موعظه، ص ۷۷.
۲. مثلاً رجوع کنید به داستان مرغان(متن فارسی رسالة‌الطیر)، تهران: ۱۳۵۵، ص ۳۳.
۳. تازیانهٔ سلوك، ص ۹ / موعظه، ص ۱۷۱.

بیت

پـرستیدن دادگر پیشه کن　　ز روزگذرکردن اندیشه کن[1]

اندیشیدن به روزگذرکردن تلاش برای بیداری از غفلتی است که به‌طبع گریبانگیر انسان شده‌است. انسان طبعاً در دنیا فراموشکاراست. از مرگ گریزان است و نسبت بدان غفلت می‌ورزد. اما مرگ ناگزیر خواهدآمد. «تو خواهی مرد، اگر خواهی وگرنه.»[2] سرانجام ملک‌الموت خواهدآمد وپیش ازآنکه بیاید خبر نمی‌کند. ناگاه بیاید وقلعه را فتح کند. پس‌مدام بایدآمادهٔ ورود اوبود وبه‌عاقبت‌کار اندیشید. «ازشبیخون مرگ برحذربودن شرط‌است وازتنهایی‌گور یادآوردن‌شرع.»[3] برای‌رسیدن به مرگ آگاهی باید به حال مردگان اندیشید وکوشید تا از فکر دنیا و اهل آن بیرون رفت. «به‌گذشتگان نگریستن بیداری است و از ماندگان گسستن هوشیاری.»[4]

در عبارت اخیر، غزالی مطلبی را بیان‌کرده‌است‌که درهمهٔ زمانها و در همه جا صدق می‌کند: «ازماندگان‌گسستن هشیاری است.» درضمن خواجه احمد تصویری از وضع زمانهٔ خویش، زمانه‌ایکه پنج‌قرن ازصدر اسلام دور شده است، رسم می‌کند، تصویری‌که برای خوانندهٔ امروزی بیش ازپیش آشناست. وی‌می‌نویسد: «خود را دریاب‌که‌آفتاب به مغرب رسید وعیار مـــردم بگـــردید ومکارم اخلاق مندرس شد ومعالم صحبت

---

۱. مرزبان نامه ، تحریرسعدالدین وراوینی، به تصحیح محمد روشن، ج ۱، تهران: ۱۳۵۵ صص ۳-۱۴۲.

۲. تازیانهٔ سلوک، ص ۲۳.

۳. تازیانهٔ سلوک، ص ۷ / موعظه، ص ۶۹.

۴. تازیانهٔ سلوک، ص ۲۵ / موعظه، ص ۸۷.

منطمس گشت... بیشتر دوستان اخوان العلانیه واعداء السریره گشته‌اند.»[۱]
در چنین وضعی چه باید کرد؟ چارهٔ کار بریدن امید از دنیا واهل آن است
که «عافیت درتنهایی وسلامت در خاموشی است[۲]».

با همهٔ «آیه عذابی» که احمد برسر خوانندهٔ خود نازل می‌کند و آتش مصیبت را در دل او شعله‌ور می‌سازد و داغ حسرت برجگر او می‌نهند، گاه با خواندن «آیه رحمت» روزنهٔ امیدی در دل او می‌گشاید. اگر او همه چیز را از انسان می‌گیرد ودر امیدواری را بر روی او می‌بندد برای آن است که می‌خواهد او را با عجز به درگاه رحمت خدای آورد وگوید: «خداوندا، بس کاری نباشد جنید وشبلی را آمرزیدن. کرم آن باشدکه برچون من رسوایی رحمت کنی.»[۳]

۱. تازیانهٔ سلوک، صص ۸-۲۷/ موعظه، ص ۸۹.
۲. تازیانهٔ سلوک، ص ۱۷/ موعظه، ص ۷۸.
۳. تازیانهٔ سلوک، ص ۱۳/ موعظه، ص ۷۵.

فصل دوم

مذهب عشق

۱. درخدمت مشایخ. ۲. بایزید بسطامی وتصوف عاشقانه. ۳. حلاج و داستان ابلیس. ۴. مشایخ بغداد وعلم باطنی. ۵. شاهد بازی.

۱. در خدمت مشایخ

با همهٔ توانایی وشهرتی‌که احمد غزالی در موعظه‌کردن داشت، این جنبه از شخصیت او در واقع جلوه‌ای بود از احوال درونی ومقام معنوی او. گرمی کلام احمد فقط در زبان او نهفته نبود. منشأ آن‌حرارت در دل او بود و سرّ نفوذکلمات او در دلها نیز همین بود. خواجه احمد یك صوفی بود وتصوف او هم مکتبی‌بودکه درآن‌کم وبیش همهٔ نظریه‌های صوفیان پیشین، به‌خصوص‌صوفیان‌خراسان وبغداد درآن جمع‌گشته بود. اما اگر بخواهیم تصوف احمد را با عنوان مهمترین خصوصیت‌آن ذکرکنیم‌بایدآن را مذهب عشق‌بخوانیم، چه‌عشق‌معنایی است‌که حیات صوفیانهٔ خواجه درآن خلاصه می‌شود واین معنی را هم خواجه از پرتو خدمت به مشایخ در خراسان آموخت.

بررسی حیات صوفیانهٔ مجدالدین بدون درنظر گرفتن محیط اجتماعی او وبطورکلی عوامل خارجی‌ایکه در تربیت او مـؤثر بوده است ممکن نیست. احمد در خراسان متولد شد و در همانجا بزرگ شد واز مواهب این سرزمین پر برکت برخوردارگردید. خراسان در عصـری که غزالی در آن می‌زیست یکی از مراکز اصلی تصوف بود. در همانجا بودکه حدود دو قرن پیش از احمد، ابویزید بسطامی ظهور نموده ومکتب خراسان را درتصوف پایه‌گذاری کرده بود. پس از بایزید نیزخراسان مردان بسیاری رابه‌خود دیدکه سنت معنوی بایزید را حفظ کـردند. وجود خانقاههای متعدد درشهرهای‌خراسان‌به‌خصوص‌درنیشابور وحمایت‌حکومت ازتصوف ومسافرت‌صوفیان ازنقاط‌مختلف‌بدانجا وخلاصه عواملِ‌آسمانی و زمینی بسیار محیط خراسان بخصوص شهر نیشابور را برای پذیـرش‌طالبان و پرورش سالکان مستعد ساخته بود. احمد نیز از همان‌کـودکی در چنین محیطی رشدکرد و در خانه نزد پدر با اخلاق صوفیانه آشنا شد وپس از فوت او درخانهٔ سرپرستش‌ابوعلی راذکانی که خود صوفی بود آشنائیش با تصوف بیشترشد و چه بساکه بذرطلب را هم همین شخص‌در دل احمد کاشت، بذری‌که بعدها ابوبکر نساج تربیت و رشد آنرا به‌عهده‌گرفت.

ابوبکربن عبدالله نساج که شیخ‌طریقت و راهنمای اصلی‌احمد بود خود از اکابر مشایخ زمان بود. وی مانندغزالی اصلاً[؟] از شهر طوس بود ولی خانقاهش در نیشابور بـــود. در طریقت مرید و جانشین ابوالقاسم گرگانی (متوفی ۴۶۹) بود و در ضمن شیخ ابـوالحسن خرقانی (متوفی ۴۲۵) را هم‌خدمت کرده بود. نسبت خرقه نساج باچهار واسطه به جنید وبا شش واسطه به معروف‌کرخی شاگرد ومرید علی‌بن موسی‌الرضا (ع)

می‌رسید. در اوائل طلب، نساج مجاهدهٔ بسیار کرده بود تا سرانجام قدم درطریقت نهاده وبه‌قول خود ازهستی‌موهوم رهایی یافته بود. دربارهٔ نظریات وی در تصوف اطلاعات چندانی نداریم؛ فقط چند قطعهٔ کوتاه از سخنان او برای ما باقی مانده که مستندترین آنها عبارتی است که شاگرد وجانشین او احمد غزالی از قول او نقل کرده است. خواجه احمد می‌گوید: «شیخ ما ابوبکر در مناجات با خدا گفت: الهی ماالحکمه فی خلقی؟ گفت: خداوندا درآفریدن من‌چه‌حکمت‌است؟ جواب‌آمد: الحکمه فی خلقك رؤیتی فی‌مرآه روحك‌ومحبتی فی‌قلبك. گفت: حکمت‌آن است که جمال خود را درآینهٔ روح تو بینم ومحبت خود در دل‌تو افکنم.»[۱] تعریفی‌که در اینجا از حکمت شده است اختلاف نظر صوفیه را در این عصر بافلاسفه به‌خوبی نشان می‌دهد. راه حکمت ازنظر ابوبکر نساج راه استدلال وتعقل نیست. بلکه زدودن آینهٔ روح است ازکدورات هستی موهوم تا اینکه حق خود را در صفای آن مشاهده‌کند ومحبت خود در دل انسان افکند. این سخن در حقیقت لب تعالیم احمد غزالی است در تصوف‌عاشقانه، گرچه درتفصیل این‌اجمال‌کسان دیگری هم در مجدالدین تأثیرگذاشته‌اند.

همزمان با نساج یك صوفی بزرگ دیگر در نیشابور می‌زیست و این‌شخص ابوعلی‌فارمذی (م. ۴۷۷) بودکه اصلاً ازقریهٔ فارمذ درنواحی طوس بود وبعدها به‌نیشابور آمده بود. فارمذی ونساج هردو برادر طریق ومرید ابوالقاسم گرگانی‌بودند.[۲] ابوعلی دراوائل‌سلوك‌مدتی شیخ‌ابوسعید

۱. تمهیدات، عین‌القضات همدانی، تهران: ۱۳۴۱ شمسی، ص ۲۷۲.
۲. برای اطلاع بیشتر از رابطهٔ این دو مرید باهم و ارتباط ایشان با ابوسعید ابوالخیر رجوع‌کنید به اسرارالتوحید، تهران: ۱۳۴۸، صص ۹-۱۹۶.

ابوالخیر را خدمت کرده بود[۱] و مدتی‌هم به ابوالقاسم قشیری (م.۴۶۵) ارادت ورزیده و بعدها رسالهٔ او را نیز تدریس می‌کـرده است. همانطورکه قبلاً گفتیم، بـرادر خواجه احمد، امام محمد، به فارمذی ارادت داشت و در مجالس درس او حاضر می‌شد، گـرچه درآن دوران نتوانست بهرهٔ ذوقی ازآنها ببرد. خود خواجه احمد هم در این مجالس شرکت می‌جست، اما رابطهٔ اوبا فارمذی نزدیکتراز رابطهٔ محمد با شیخ بود ودر واقع فارمذی که شیخ‌المشایخ صوفیان‌خراسان بود «شیخ‌صحبت» مجدالدین بود.[۲] در همین ایام بود که احمد **رساله قشریه** را نزد فارمذی آموخت.

رسالهٔ قشیری که یکی از مهمترین مآخذ احمد غزالی است وتأثیر آن درآثار او دیده می‌شود، تنهاکتابی نیست که او از صـوفیه خوانده بود. احمد نیز مانند برادرش محمد درهمان اوائل جوانی کتابهایی چون **قوت‌القلوب** ابوطالب مکی وآثار حارث محاسبی وجنید بغدادی وشبلی و بایزیدبسطامی‌راخوانده بود. اما تماس‌احمدبا این‌بزرگان فقط ازطریق نوشته‌های ایشان نبود. او حقیقت تعالیم‌ایشان راکه توسط مریدانشان سینه به‌سینه نقل شده بود فراگرفت. نساج وفارمذی که مشایخ او بودند هردو وارث مکتب‌خراسان‌وبغداد بودند، چه‌ایشان خود زمانی ابوالحسن خرقانی راکه نماینده مکتب خراسان بود خدمت کرده بودند و زمانی‌هم

---

۱. اسرارالتوحید، صص ۱۳۰-۱۲۸، نامه‌های‌عین‌القضات، ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. به‌همین دلیل خرقهٔ احمد غزالی را هم به‌ابوبکر نساج نسبت‌داده‌اند و هم به‌ابوعلی فارمذی. رجوع کنید به:
J.S. Tremingham, *The Sufi Orders of Islam*. London:1971. PP. 32-3.

ابوالقاسم گرگانی را که نسبت خرقه‌اش به مشایخ بغداد چون جنید و حارث محاسبی می‌رسید.

در چنین وضعی بودکه احمد غزالی توانست هم ازتعالیم مکتب خراسان بهره‌مند گردد و هم از تعالیم مکتب بغداد. در حقیقت این دو مکتب، حتی پیش از احمد کاملاً بهم‌آمیخته بود. شور وحال خراسانیان در دل بغدادیان اثرگذاشته بود وعلم‌تصوف مکتب بغداد درخراسانیان. از همین‌روملاحظه‌می‌کنیم که درتعالیم خواجه‌احمدهمهٔ جنبه‌های تصوف دیده می‌شود. از طرفی او وارث بایزید است ودم ازعشق می‌زند ومانند ملامتیان خراسان و قلندران پشت به سلامت ونیکنامی می‌نماید و راه مستی را انتخاب می‌کند، وازطرفی هم مانند محاسبی وجنید عقل وعلم را فراموش نمی‌کند ونقاب‌هوشیاری برچهرهٔ مستی خود می‌زند. درست است که اختلاف مکتب خراسان با بغداد فقط در تأکید بعضی از جنبه‌ها بود والا نه بغدادیان بی‌خبر از عشق ومستی بودند ونه خراسانیان غافل از علم تصوف وصحو صوفیان بغداد، اما به نزد احمد همهٔ این عوامل به‌نحو متعادلی، و هرکدام درجای خود، قرارمی‌گیرد. درتصوف مجد‌الدین علم‌صوفیان‌بغداد ونظام عرفانی‌آنها با شوروحال وذوق خراسانیان جمع می‌گردد، ویا به تعبیری دیگر احمد عشق بایزید را درقالب فکری جنید واصحاب او بیان می‌کند.

۲. بایزید بسطامی وتصوف عاشقانه

مهمترین خصوصیت‌تصوف احمدغزالی عشق‌است. سابقهٔ تصوف عاشقانه پیشتر از احمد است. رابعه‌العدویه و حارث محاسبی و جنید و شبلی ودیگران نیز دم ازعشق زده‌اند وگذشته ازایشان‌سلطان همهٔعاشقان صوفی معروف بایزید بسطامی است که حدود دو قرن پیش از احمد می‌زیسته است. این صوفیان همه سخن از عشق یا محبت انسان با خدا به میان آورده‌اند، اما مذهب عشق خواجه احمد چیز دیگری است. تفصیل این مطلب را در فصول آینده خواهیم دید، دراینجا اجمالاً گفته می‌شود که احمد از عشق تعبیری دیگر دارد. مقصـود او از عشق نه عشق انسان است با خدا ونه عشق خداست با انسان. او می‌خـــواهد از مطلق عشق سخن بگوید، واز مراتب عاشقی و معشوقی بطور مطلق بحث‌کند، یعنی خواه عاشق انسان باشد یا ابلیس ویا خدا، و خواه معشوق خدا باشد یا انسان. این تعبیر پیش از غزالی و حتی درآثار معاصـــران او، از جمله برادرش ابـوحامد، دیده نشده است واحمد نخستین‌کسی است که چنین نظریه‌ای را در تصوف بیان‌کرده است.

در اینجا لازم است متذکر شویم‌که وقتی می‌گوییم احمد غزالی نخستین‌کسی بوده است‌که چنین نظریه‌ای را بیان‌کرده مقصود این است که او در پروراندن وتبلور بخشیدن به تعالیم عـرفانی اسلامی وتصوف عاشقانه وتصریح و تنظیم مطالبی‌که دیگران فقط اشاره بدانها کرده‌اند پیش‌قدم بوده است، والا چنین نیست‌که اویك نظریهٔ‌کاملاً جدید وبی‌سابقه را در تصوف اسلامی وارد کرده باشد. این‌کار نه از غزالی ساخته

است ونه از هیچ یك از صوفیان دیگر، چه در تصوف هرچه گفته شود باید مبتنی برقرآن وحدیث باشد ولذا به‌یك‌معنی‌کسی چیزی جدید برای گفتن نمی‌تواند داشته باشد. اما از قرآن می‌توان تفسیر وتعبیری جدید داشت. نظریهٔ مجدالدین دربارهٔ عشق نیز درحقیقت تفسیر وتعبیر خاصی است ازکلمات قرآنی «یحبهم و یحبونه».

با توجه به نکتهٔ فوق است‌که می‌توان‌گفت حتی نـــوعی از این تعبیرات در سخنان اسلاف غزالی دیده می‌شـود. مثلاً درکلمات بایزید بسطامی تعبیراتی‌نزدیك به‌آنچه غزالی بیان می‌کند وجود دارد، چنانکه در قولی‌که مجدالدین در سوانح از بایزید نقل می‌کند به مطلقیت عشق و مراتب عاشقی ومعشوقی وتقدم عاشقی حق برعاشقی انسان اشاره شده است. غزالی‌می‌نویسد: «بایزیدگفت‌ـرضی‌الله‌عنه: به‌چندین‌گاه پنداشتم که من‌اورامی‌خواهم؛ خود اول اومرا خواسته بود.»[۱] این‌معنی را بایزید نه تنها دربارهٔ طلب بزبان آورده، بلکه دربارهٔ معرفت و ذکر ومحبت نیز آنرا بیان‌کرده است، چنانکه از او نقل‌کرده‌اندکه‌گفت:

> در ابتدا درچهارچیز اشتباه می‌کردم: می‌پنداشتم‌که این منم که او را بیاد می‌آورم و می‌شناسم و دوست دارم و می‌خواهم اماپس از اینکه به‌انتهای راه رسیدم‌دیدم‌که ذکر او ومعرفت او و محبت او پیش از ذکر من و معرفت من و محبت من بود

---

۱. سوانح، احمدغزالی، به‌تصحیح هلموت ریتر، استانبول: ۱۹۴۲، فصل ۲۱.

واول او مرا خواسته بود تا اینکه من او را خواستم.[۱]

شطح فوق بدون شك تأثیر عظیمی در احمد غزالی داشته است، اما احمد ازلحاظ نظری یك‌مرحله ازبایزیدگذشته است. درشطح بسطامی هنوز هم سخن از «من» و «تو» است، هرچندکه «منِ» او «منِ بی من» است. اما غزالی در بیان خود دیگراز «من وتو» سخن به‌میان نمی‌آورد، بلکه جنبهٔ غیرشخصی به‌عاشق ومعشوق می‌دهد و بطورکلی این مراتب را نتیجهٔ آمیزش روح وعشق و تجلی جسن می‌داند.

مقصوداصلی مجدالدین ازاین شیوهٔ بیان واین تعبیر ازعشق‌چیزی جز اشاره به حقیقت توحید نیست. در تصوف عاشقانهٔ خود خواجه احمد حتی یك‌سر مو نمی‌خواهد ازتوحید دور شود. وی می‌خواهد طوری‌معانی را در لباس الفاظ درآوردکه بتواند بگوید عاشق ومعشوق و عشق یکی است. به‌همین جهت است که او حتی به‌حسین‌منصورحلاج هم اعتراض می‌کندکه‌گفت:

انا من اهوی ومن اهوی انا نحن روحـان حللنا بد نا

مصرع اول این بیت از نظر غزالی‌کاملاً تـوحیدی است. اما در مصرع دوم، غـزالی می‌گـوید کـه حلاج از تـوحید دور شده است، یا به‌قول او «قدم از یکی در دوی نهاده است».[۲] احمد از اینکه حلاج سخن از دو روح به میان آورده است خرسند نیست. ازنظر او یك روح بیشتر نیست که در مرتبه‌ای عاشق است و در مرتبه‌ای معشوق.

---

۱. حلیة‌الاولیاء، حافـظ ابـونعیم اصفهانـی، ج ۱۰، مصر: ۱۹٦۷، ص ۳۴.

۲. سوانح، فصل ۱.

اعتراض احمد غزالی به حلاج نشانهٔ رد حلاج بطـورکلی توسط او نیست. هرچندکه غزالی حلاج را درعشق هنوز پخته نمی‌داند ومعتقد است‌که «اناالحق» او نشان می‌دهدکه او در تلوین بود نه در تمکین، با این حال عقاید حلاج در تصوف احمد غزالی بی‌تأثیر نبوده است.

۳ . حلاج و داستان ابلیس

یکی ازمواردی‌که غزالی به‌حلاج بسیار نزدیك می‌شود جنبهٔ سری بودن و رمزیت تصوف اوست. بطورکلی سری بودن وبه رمز سخن‌گفتن خاصیت تصوف است. احمد غزالی نیز مانند اسلاف خود میان ظاهر و باطن فرق می‌گذارد و به بطون باطن ومـراتب و ساحتهای متعدد چه در کون و چه در انسان اعتقاد دارد. وی حتی به اشیاء هم جنبهٔ رمزی می‌دهد. مثلاً شکل‌آلات موسیقی درمجالس‌سماع و هیأت‌آنها و اجزاءشان وحتی حرکات انسان دراین مجالس‌همه دارای معانی مابعد طبیعی است. در مورد دیگری‌که تصوف غزالی فوق‌العاده جنبهٔ رمزی بخـود می‌گیرد معانی حروف مقطع قرآن است که ظاهراً وی آنها را به عنوان ذکر به مریدانش تلقین می‌کرده است. در میان اسلاف غـزالی بیش از هرکس دیگر حلاج است‌که با زبان رمز سخن‌گفته وبخصوص از رمزیت حروف مقطع در طواسین سخن به‌میان آورده است.

مبحث دیگری‌که درآن تأثیر حلاج برغزالی دیده‌می‌شود یك‌نوع حسن ظن به ابلیس است. غزالی هرچند که از لحاظ ظاهـری عقیده‌اش

دربارهٔ ابلیس با عقیدهٔ عامهٔ‌مسلمانان یکی‌است، ازلحاظ عرفانی‌موقعیت و وضع ابلیس را به نحـوی متفاوت تعبیر می‌کند. ابلیس هرچند که ملعون است، اما در حقیقت عاشقی است که بار لعنت معشوق را بدوش می‌کشد. او جز معشوق خود که حق تعالی بـود چیزی نمی‌خواست ولذا «سیدالموحدین»[1] بود. از روی داستانی‌که خواجه احمد از قول وهب‌بن منبه نقل‌کرده است[2] می‌توان به خلاصهٔ نظر او در این باب پی برد.

وهب‌بن منبه ـ رحمه‌الله ـ گفت در بعضی ازکتابها خواندم‌که موسی ـ علیه‌السلام ـ ابلیس را در راه طور دید و به‌او گفت: ای ابلیس‌کار بدی‌کردی‌که به آدم سجده نیاوردی. ابلیس در پاسخ‌گفت: من نمی‌خواستم دست از دعوی خود بردارم، چه درآن صورت مثل تو می‌شدم. من ادعای محبت خدا را داشتم و نمی‌خواستم به‌غیر او سجده‌کنم. آن عقوبت را برای اثبات دعوی خود اختیارکردم. اما تو، ادعای محبت او راکردی و از خدا خواستی‌که براو نظر افگنی، ولیکن چون فرمود «انظر الی الجبل فان استقرمکانه فسوف تـرانی» آنگاه به کوه نظر افگندی. اگرچشمانت رامی‌بستی (و به‌کوه نمی‌نگریستی) هر-آینه او را می‌دیدی. پس از آن مـوسی پـرسید: ای ابلیس، بدترین مردم نزد توکیست؟ گفت: کسی‌که آخرت خود را به دنیا بفروشد. وای برکسی‌که آخرتش را به دنیا بفروشد.

---

۱. لسان‌المیزان، ج۱، ص ۲۹۴.

۲. بحرالمحبة فی‌اسرارالمودة، احمدغزالی. بمبئی: ۱۳۱۹ه.ق.ص۳۷.

گفت‌وگوی موسی و ابلیس را ابن‌جوزی نیز از قول احمد غزالی بطور ناقص نقل‌کرده و سپس عقیدهٔ خواجه را در این باره بیان کرده که «هرکه از ابلیس درس‌توحید نگیرد زندیق است.»[1] و باز از قول ابلیس بنا برگفتهٔ غزالی نقل می‌کندکه «هر چقدرمحبت او (یعنی خدای تعالی) به‌غیر من (یعنی به‌غیر ابلیس) بیشترشود عشق من به‌او زیادتر می‌شود.»

هرچندکه مجدالدین خودش تصریح کرده است که این داستان را از وهب‌بن‌منبه اخذکرده است، نظریهٔ‌کلی او دربارهٔ ابلیس قبلاً توسط حلاج بیان شده بود. حلاج خود در طواسین[2] ملاقات موسی و ابلیس و گفت وگوی ایشان را ذکرکرده است.[3] البته غزالی در این مورد نیز از حلاج فراتر رفته است. دو جملهٔ اخیر در قولی‌که ابن‌جوزی نقل‌کرده است درطواسین نیامده وهمانطورکه ابن جوزی آن را به‌غزالی نسبت داده می‌توان آن را از او دانست. علاوه براین، دریکی از فصول سوانح خواجه احمد خود دربارهٔ عشق ابلیس می‌نویسد:

---

۱. المنتظم، ج۹، ص۲۶۱. این‌جمله را ابن‌حجر نیز درلسان‌المیزان (ج۱، ص ۲۹۴) نقل کرده است.

۲. کتاب‌الطواسین، لابی‌المغیث‌الحسین‌بن‌منصورالحلاج، به‌تصحیح‌لویی ماسینیون، پاریس: ۱۹۱۳، ص ۴۵.

۳. هجویری نیز در کشف‌المحجوب (به تصحیح والنتین ژوکوفسکی. چاپ افست. تهران: ۱۳۳۶ ه.ش، ص ۱۶۳) شبیه این داستان را نقل کرده و بجای موسی گفته است‌که جنید با ابلیس سخن گفت. در آنجا هجویری جنبهٔ شرعی قضیه را کاملاً رعایت کرده است. وقتی ابلیس به‌جنید می‌گوید: «من نخواستم غیر را سجده کنم.» جنید در پاسخ می‌گوید: «دروغ می‌گویی، که‌اگر تو بنده بودی از امر وی بیرون نیامدی وبه‌نهی‌اش تقرب نکردی.»

...چون با ابلیس گفتند: «وان علیك لعنتی»، گفت: «فبعزتك»، یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچ کس دروا نبود و در خورد نبود، که اگر ترا چیزی در خورد بودی آنگه نه کمال بودی درعزت.[1]

سخن ابلیس با خدا در اینجا سخن یك عاشق است و غـزالی هم می‌خواهد بگوید که ابلیس در عاشقی کامل بود و به همین جهت معشوق متعالی صفت می‌خواست.

سخنانی که خواجه احمد دربارهٔ ابلیس گفته است بدون شك بیش از اینها بوده واز لحاظ عرفانی بحثهای بسیاری پیرامون این مطلب کرده است که پاره‌ای ازآنها درآثار مرید او عین‌القضات همدانی بخصوص در تمهیدات منعکس شده است. مثلاً به بحثی که عین‌القضات دربارهٔ ابلیس به‌عنوان نورسیاه کرده‌است غزالی خود دریکی ازفصول سوانح[2] اشاره‌ای کرده است. به‌هرحال، این مبحث درعرفان نظری بسیار دقیقتر وپیچیده‌تر ازآن است که در اینجا بدان اشاره کردیم و خـودش می‌تـواند موضوعی مستقل برای تحقیق باشد. دراینجا همینقدر می‌گوییم که اگرچه پیش از مجدالدین کسان دیگری هم بـوده‌اند که به ابلیس با نظری دیگـر نگاه می‌کردند ـ چنانکه احمد غزالی وعین‌القضات خود از یکی از ایشان به نام ابوالحسن بستی ابیاتی دراین خصوص نقل کرده‌اند[3] ـ ظاهراً کسی که

---

۱. سوانح، فصل ۶۴.

۲. فصل ۱۹.

۳. رجوع کنید به سوانح، فصل ۱۹ و تمهیدات صص ۱۹۹ و۲۴۸.

قبل از آنها بیش ازهمه دراین زمینه داد سخن داده است وغزالی وعین‌القضات هردو با سخنان او آشنایی داشته‌اند حلاج بوده است.

۴ . مشایخ بغداد و علم باطنی

عقیدهٔ غزالی دربارهٔ ابلیس ارتباط تام با نظـریهٔ کلی او دربارهٔ عشق دارد. بطورکلی همهٔ مباحث تصوف غزالی برمحور عشق دور می‌زند. بحث دربارهٔ روح و به‌وجودآمدن آن، فنا وبقا، ملامت وغیرت و درد و لذت، وحتی مباحث کلامی مانند تنزیه و تشبیه همه مسائل علمی است که موضوع آن عشق است.

درانتخاب این‌موضوع، همانطورکه گفته شد، غزالی بیشتر تحت تأثیر صوفیان‌خراسان‌بود، اما نظام‌عرفانی وطرح مسائلی ازقبیل توحید ومیثاق وفنا وبقا را وی بیشتر مدیون صوفیان بغداد بود. البته هم این موضوع وهم بطورکلی مسائل این علم در میان همهٔ صـوفیه کم وبیش رایج بوده است، نهایت آنکه اختلاف ایشان درتأکیدی است که به‌عشق ومسائل مختلف عرفانی می‌کردند. صوفیان خراسان در درجهٔ اول عاشق بودند واهل سکر وملامت، وحال آنکه‌صوفیان بغدادکه «ارباب‌التوحید» خوانده می‌شدند به تصوف جنبه‌ای نظری بخشیدند وآنرا به عنوان یك علم تلقی‌کردند وبه‌استثنای بعضی ازایشان مانند حلاج، بقیه اهل صحو وسلامت بودند. دراین میان احمدغزالی وطنش خراسان بود، اما تربیت او بغدادی بود ولذا وارث هردو مکتب شده بود.

در نظرگرفتن تصوف به عنوان یك علم با نوشتن کتب مدون و رسائل صوفیانه همزمان بود. اولین کسی که در میان صوفیه آغاز به نوشتن کرد حارث محاسبی (۱۶۵ـ۲۴۳) بود که وی را مؤسس مکتب تصوف بغداد خوانده‌اند. محاسبی که به‌قول هجویری امام فنون‌وجاسوس ظنون بود، هم علوم ظاهری زمان خویش را می‌دانست وهم علوم باطنی را، چنانکه «همهٔ اهل علم را تولی و اقتدا در وقت وی به وی بود.»[۱] حارث چندین اثرازخود بجای‌گذاشت که معروفترین‌آنها الرعایه‌لحقوق‌الله است. با این آثار غزالیها آشنایی داشته‌اند و بخصوص کتاب الرعایه در احیاء امام‌محمد تأثیر گذاشته است. اثر دیگر محاسبی که از نظر ما اهمیت بیشتری دارد فصلی است که در محبت نوشته است. این اثرکه فقط قسمتی از آن بدست ما رسیده است[۲]، همانطورکه از عنوان آن پیداست، دربارهٔ محبت است. این رساله‌که نخستین اثر صوفیانه دراین باره است در پیدایش سوانح مؤثر بوده است.

یکی از خصوصیات قابل ملاحظهٔ تصوف محاسبی این بودکه او هم به علم اهمیت می‌داد وهم به‌محبت یا عشق. عموماً درقرنهای اخیر درمیان متصوفه بخصوص ایرانیان سوءتفاهمی دربارهٔ مقام علم ومحبت در تصوف پیدا شده است وبسیاری پنداشته‌اندکه این دو در طریقت با هم مغایرت دارند، یعنی سالك برای اینکه به خدا نزدیك شود یا باید راه عقل‌وعلم را طی‌کندیا راه عشق‌را وبرای تحکیم‌مدعای‌خود احادیثی و اقوالی از بزرگان نقل می‌کنند، مانند این‌گفتارکه «العلم هوحجاب

---

۱. کشف‌المحجوب، ص ۱۳۴.
۲. حلیةالاولیاء، ج ۱۰، ص ۷۶ـ۸۰.

الاکبر». این طرز تفکر را نه احمد غزالی دارد ونه صوفیان پیش از او بخصوص بغدادیان. در این زمینه حارث‌محاسبی است که جای این دو راکاملاً معین می‌نماید. از نظرمحاسبی هم علم اهمیت دارد وهم عشق. این دوبا هم مانعةالجمع نیستند بلکه علم شرط‌محبت است. هرچه علم ومعرفت بیشترشود محبت شدیدتر می‌شود. اصولاً کسی‌که علم نداشته باشد، یعنی جاهل باشد، ازنظر محاسبی نمی‌تواند به درگاه خدای تعالی راه یابد. البته علمی‌که محاسبی بـرای آن چنین ارزش و اهمیتی قائل می‌شود علم ظاهری نیست، بلکه علم باطنی یا به‌اصطلاح خود او «علم به حرکات دل» است. مقام این علم را محاسبی به حدی بالا می‌برد که آنرا حتی بهتر از عمل می‌داند و می‌گوید: «العلم بحرکات القلوب فی مطالعة الغیوب اشرف من العمل بحرکات الجوارح، آنکس که بحرکات دل اندر محل غیب عالم بود بهتر [است] ازآنکه بحرکات جوارح عامل بود.»[1]

نکته‌ایرا که محاسبی دربارهٔ شرف‌علم برعمل ذکرکرده‌است نباید سهل انگاشت. محاسبی در عصری می‌زیست که تصوف هنوز در مرحلهٔ زهد بود واصحاب طریقت را زهاد ونساك تشکیل می‌دادند. قول‌محاسبی دربارهٔ شرف علم برعمل در حقیقت حاکی از تحولی بسیار اساسی است که در تاریخ تصـوف پیدا شد. این طرز تفکر در جنید و بطـورکلی در صوفیان بغداد تأثیر عظیمی گذاشت بطـوریکه همین طرز تفکـر یکی از خصوصیات بارز تصوف بغدادیان گردید. احمد غزالی هم از این لحاظ پیرو بغدادیان است. اونظرکلی محاسبی‌وصوفیان بغداد را مطابق‌تصوف

---

۱. کشف‌المحجوب، ص ۱۳۴.

عاشقانهٔ خود تعبیر می‌کند. این مطلب را بعداً به تفصیل شرح خواهیم کرد، دراینجا همینقدر می‌گوییم که ازنظر مجدالدین برای سفر روح علم لازم‌است، نهایت‌آنکه علم حدی دارد. این‌حد ساحل دریای عشق است. غواص بحرعشق نخست‌باید به‌ساحل برسد وسپس از این ساحل که همان حجاب اکبر است بگذرد و در دریا غوطه‌ور گردد.

پس از محاسبی مهمترین کسی که ازمیان بغدادیان در احمدغزالی تأثیرگذاشت ابوالقاسم جنید (م. ۲۹۸) بود. جنید مرید دایی خود سری سقطی بود، وبا سایر صوفیان بغداد بخصوص حارث‌محاسبی مصاحب بود. در تصوفِ جنید است که تمام مباحث مکتب بغداد جمع می‌گردد. به همین جهت جنید که سیدالطایفه لقب گرفته از مهمترین مشایخ بغداد بشمار می‌رود و عقاید و نظریاتش در پیدایش و تکوین تصوف نظری سهمی عظیم‌داشته است. احمد غزالی که نسبت‌خرقه‌اش به جنید می‌رسد بسیاری از نظریات خود را از اوگرفته است، مانند نظریهٔ او دربارهٔ فنا و بقا، میثاق، و توحید. درضمن، جنید نخستین کسی است که شروع به تعلیم علم منظم تصوف کرد و در تعالیم خود از زبان رمزاستفاده کرد. از اینجاست که او را عالم به علم اشارت دانسته‌اند، علمی که احمد غزالی‌بخوبی باآن آشنا بوده است.

از لحاظ‌علمی نیزاحمدغزالی صحو خود را مدیون صوفیان بغداد بخصوص حارث‌محاسبی وجنید است. واعظی‌احمد خود نشانهٔ هوشیاری اوست. علاوه بـراین، مجدالدین یك فقیه شافعی است وگاهی چنان در مسائل فقهی وشرعی فرومی‌رود وتعصب ازخود نشان می‌دهد که درعاقلی گوی سبقت از فقیهان قشری می‌رباید. در بحث دربارهٔ مسائل فقهی و

شرعی است که غزالی از منطق و استدلال خود استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که تا چه‌اندازه می‌تواند از این نوع تفکر استفاده کند. تبحر احمد در استدلال را می‌توان درکتاب بوارق الالماع هنگامی که می‌خواهد به منکرین سماع پاسخ گوید بخوبی مشاهده کرد.

۵ . شاهد بازی

یکی از خصوصیات تصوف عاشقانهٔ غزالی که بیشتر مربوط به شخصیت وصفات فردی اومی‌شود شاهدبازی است. با دستاویز قراردادن همین‌خصوصیت‌بوده‌است که‌دشمنان غزالی‌سعی‌کرده‌اند از او انتقادکنند واو را ملامت نمایند. البته تعبیری‌که آنها از شاهدبازی غزالی‌کرده‌اند بدون شك جنبهٔ جنسی و شهوانی داشته، ولیکن باید دید که اولاً دلیل انتساب این‌صفت به مجدالدین چیست وثانیاً اگر او به‌این صفت متصف بوده برای او حقیقتاً چه معنایی داشته است.

کلمهٔ شاهد اصطلاحاً به معنای مرد جوان[1] وخوبروی است وشاهد-بازی مهرورزی با مردان جوان و خوبروی، و لذا یکی از اقسام عشق انسانی‌می‌باشد. قسم دیگرآن‌عشق مؤمنان است به اولیا یا عشق مریدان

---

۱. جوانی شاهد یا معشوق احتیاج به‌توضیح ندارد، مع‌الوصف‌روزبهان بقلی با ظرافت خاصی این‌نکته را توضیح داده‌می‌نویسد: «... درکبرسن‌معشوق، درعاشق آن عشق کم شود، که قدرت صانع قدیم وحکمت لایزالیش اقتضای آن کندکه نور ازوقت فطرت درمعشوق‌تاعنفوان شبابش بیش‌نماند.»(عبهرالعاشقین، تهران: ۱۳۴۹، ص۴۰).

است به پیران. درحالی که قسم اخیر، مانند عشق مولانا جلال‌الدین به شمس‌الدین تبریزی، نزد همهٔ صوفیان مقبول‌است، قسم اول که عشق به مردان جوان و پسران زیبا باشد نزد همگان مقبول نیست. با این حال تعدادی از مشایخ صوفیه همچون ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۴) و ابوالغریب‌اصفهانی[۱] (متوفی۳۲۲) درمیان‌متقدمین، واوحدالدین کرمانی معاصر شمس‌تبریزی و فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸) در میان متأخرین طعم این دوستی را چشیده‌اند. احمد غزالی نیز به همین دسته از مشایخ تعلق دارد. درمیان غلامان و مریدان او بی‌شك مردان جوانی بوده‌اندکه طرف توجه خاص او قرار داشتند واین توجه هم نه از جهت علو مقام معنوی ایشان بلکه از جهت صورت نیکوی آنان بوده است.

در این باره داستانهایی نقل کرده‌اند که دو تا از آنها نشان می‌دهدکه احمدفقط به‌مشاهدهٔ شاهد اکتفا نمی‌کرده بلکه دراین راه آنچنان مشتاق بوده‌که حتی از بوسیدن روی شاهد نیز ابا نداشته‌است، چنانکه می‌نویسند:

... ملکشاه به احمد غزالی ارادت می‌ورزید، روزی سنجر پسرش‌که سخت زیبا بود به دیدن شیخ رفت و شیخ گونهٔ او را بوسید. این معنی برحضارگران آمد و به سلطان رساندند. ملکشاه به سنجرگفت: شنیده‌ام که احمد غزالی برگونهٔ تو بوسه داده است. گفت: آری. گفت: ترا بشارت باد که بریك نیمه از جهان فرمانرواگشتی و اگر شیخ ازگونهٔ دیگر تو نیز

۱. رجوع کنید به عبهرالعاشقین، ص ۱۰.

بوسه می‌گرفت برتمام جهان مسلط می‌آمدی.[۱]

ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌جوزی که ازمخالفان سرسخت احمدغزالی است و مخصوصاً شاهدبازی احمد را سخت مورد انتقاد قرار داده دو حکایت در این زمینه نقل‌کرده است. در حکایت اول‌که از قول شخصی بنام ابوالحسین‌بن یوسف نقل می‌کند می‌نویسدکه یك‌بار ابوالحسین در حق یك غلام ترك‌که در تملك خواجه احمد بود نامه‌ای به وی نوشت. خواجه چون‌نامه را خواند فریادی برآورد وغلام را به‌اسم صدا زد. غلام برخاست واز منبر بالا رفت وخواجه بوسه‌ای برمیان دو چشم او زد و گفت: این است پاسخ آن نامه.[۲]

حکایت دیگری که ابن‌جوزی نقل می‌کند لطیفتر و شاعرانه‌تر

---

۱. «کتاب آثارالبلاد قزوینی»، مجلهٔ یادگار، سال چهارم، شمارهٔ۹و ۱۰ ص ۸۶.

۲. المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۲. یك داستان دیگر به‌همین مضمون‌از قول زین‌الدین مظفربن سیدی زنجانی (متوفی ۵۴۱)که از معاصران خواجه بوده‌است نقل‌کرده‌اند:

...کان امامناالغزالی احمد رضی‌الله عنه یملق بعض غلمانه شرف الدولة، ونحن بقزوین. فبینما صعدالمنبر فی‌جامعها واطرق علیه رأسه اذدخل‌الغلام کماشاءالغلام فرفع رأسه الامام‌وانشد:

لما تأملته یفترعن برد — ولاح (لی؟) فی‌قمیص غیرمزرور
ودب ماءالحیا فی‌صحن‌دجنته — مثل العقاربدت فی ضر مخمور
اسبلت‌دمعی علی خدی منهملا — وقلت واهربامن هتكك مستور

و طرح عمامته‌الی‌القراء ونزل عن‌المنبرو ساعده‌الجماعة من‌الاکابر و دخل الخانقاه الذی یشرع الی‌الجامع بابه وانفض‌المجلس.

(نقل از یادداشتهای قزوینی. جلد سوم. بکوشش ایرج افشار. تهران: ۱۳۴۹. ص ۱۳۶)

است. می‌نویسد:

> آورده‌اند که جماعتی از صوفیان براحمد غزالی وارد شدند و او را دیدند با امردی تنها نشسته و میان ایشان گلی نهاده و شیخ گاه به گل می‌نگرد وگاه به آن جوان. چون آن جماعت بنشستند یکی از ایشان گفت: مزاحم شدیم؟ و شیخ در پاسخ گفت: بخدا سوگند آری. وآنگاه آن جماعت همه از روی تواجد نعره زدند.[۱]

حوادث این داستانها که در تذکره‌های مختلف فرق دارد چه بسا که در واقع آنطور که گزارش کرده‌اند اتفاق نیافتاده باشد، ولی قدر مسلم این است که خود داستانها خالی ازحقیقت نیست، چه شواهدی هست که احتمال صحت انتساب شاهدبازی به احمد را تقویت می‌کند. اولاً نوشتن کتاب سوانح توسط احمد برای دوستی که نویسنده با او «انسی

۱. تلبیس‌ابلیس، ابوالفرج‌ابن جوزی، ادارةالطباعة المنیریه، مصر: بدون‌تاریخ. ص ۲۵۹. شبیه این‌داستان را ابن‌حجردر لسان‌المیزان (ج ۱، ص ۲۹۴) بدین صورت آورده است. «و ذکره ابوالفرج فی‌المنتظم عن‌بعض‌الزهاد انه‌زار اباالفتوح، فوجده فی‌ایوان و بین‌یدیه تل‌من‌الورد وعلی رأسه مملوک جمیل‌الصورة الی‌الغایة یروح علیه. قال فتحدثت معه. ثم‌وقع فی‌خاطری شیء من امره فنظرنی شزرا و قال یاهذا اتق‌الله و اذاکنت وسواس فلاتقع فی‌الناس. قال فاستغفرت فانقبض منی، ثم انشد:

من حرم نظره الملیح — من حرم ان اریح روحی
مالی امل بغیر لحظ — عدوی ابوابلاجموح»

(این داستان در نسخهٔ چاپی المنتظم نیامده وظاهراً ابن‌حجر درمورد مرجع‌خود مرتکب اشتباه شده است.)

تمام» داشته و او را «عزیزترین برادران» می‌خـواند[۱]، و ثانیاً استعمال مصطلحات مجازی از قبیل ناز وکرشمه و غنج و دلال وهجران و وصال و ذکرتمثیلها وحکایاتی ازعشق مجازی مانند عشق گلخن‌تاب به پادشاه وعشق سلطان محمود به‌ایاز[۲] می‌تواند نشانهٔ علاقهٔ مجدالدین به‌موضوع عشق مجازی باشد. حتی‌گاهی غزالی بـرای بیان یك مطلب ساده دست به‌ساختن صحنه‌های «جنسی»کم نظیری می‌زند. مثلاً آنجاکه می‌خواهد بگویدکه در سوانح خواسته است تا معانی عشق را بیان‌کند، می‌نویسد: «ما را کار آن است‌که ابکار معانی را به‌ذکـور حروف دهیم در خلوات الکلام.»

این نوع‌بی‌پروایی درمیان اخلاف احمدغزالی بیشتر به‌چشم می‌خورد. مثلاً در لمعات، که ازبیش ازیك وجه شبیه سوانح است، عراقی که خود به شاهدبازی شهره است، درساختن این قبیل صحنه‌ها تا جایی پیش می‌رودکه در آخرین لمعه سخن از برکشیدن عاشق توسط معشوق به‌میان‌آورده می‌نویسد: «معشوق‌چون خواهدکه عاشق رابرکشد، نخست هر لباسی که از هر عالمی با او همراه شده باشد از او بـــرکشد.» حتی

---

۱. انگیزهٔ روزبهان در نوشتن عبهرالعاشقین مشابه انگیزهٔ احمد غزالی بوده است، منتهی روزبهان در ابراز آن بی‌پرده‌تر است، و در جواب دوستی‌که از او خواسته است تادربارهٔ عشق انسانی درعشق ربانی کتابی بفارسی بنویسد می‌گوید: «الامرلك. اشرع فیه‌لحسن عهدك وامتثال امرك فـی‌عشقك، لان‌العاشق محکوم‌المعشوق والعاشق ملك‌المعشوق یحکم به‌مایرید» (عبهرالعاشقین، ص ۱۱).

۲. ایـن قبیل داستانها در بحرالمحبه نیز یافته می‌شود؛ مثلاً رجـوع کنید به‌صفحهٔ ۵۴ حکایت آن پیرمرد بغدادی که در راه عشق به‌یك مـرد جـوان حتی دست از جان خود شست. (وجود این قبیل مضامین دراین‌کتاب‌خود دلالت دارد براینکه نویسندهٔ آن احمد غزالی است نه‌برادرش ابوحامد.)

بسیاری ازعرفا هم ازاین‌نوع سخن‌گفتن‌خرسند نبوده‌اند ویکی از دلایلی که جامی برای نوشتن اشعة اللمعات داشت توجیه این قبیل اصطلاحات بود. با وجود این،در زمان فخرالدین یعنی قرن‌هفتم هجری تا اندازه‌ای آمادگی برای شنیدن این نوع تعبیرات در تمدن اسلامی وجود داشت. اما درعصرغزالی یعنی‌اواخرقرن پنجم و اوایل قرن‌ششم که هنوز صوفیان را شهید می‌کردند با نفوذ فوق‌العادهٔ فقهای قشری و علمای ظاهری و متشرعین متعصب از عشق‌ورزی با خدا سخن‌گفتن‌کار ساده‌ای نبود. در واقع یکی ازدلایلی‌که سوانح با همهٔ اهمیتی‌که دارا بود حتی در میان عرفا وصوفیه آنطورکه شاید رواج نیافت همین بود. اگر امروز مطالب این‌کتاب برای‌ما شگفتی‌آور نیست به این علت است که وارث فرهنگی هستیم‌که عطارها وعراقی‌ها ومغربیها و اوحدالدین‌ها ومولویها وحافظها را به‌خود دیده‌است واین خداوندان عشق وعاشقی هرچه درخلوت سوانح بوده است برصحرا نهاده‌اند.

البته سبك غزالی درنوشتن سوانح واستعمال اصطلاحات مجازی شاهدبازی او را اثبات نمی‌کند. در اینجا مقصود اشاره به این مطلب بودکه نسبت شاهدبازی به احمد و توجه او به عشق مجازی بی‌مناسبت با پیدایش سوانح نبوده است. آنچه این صفت را در حق احمد اثبات می‌کند مطلبی است‌که خود او در این خصوص بیان کرده است. غزالی درکتاب بوارق الالماع سعی‌کرده است تا به‌انتقاد منکرین سماع وتواجد صوفیه پاسخ دهد و یکی از انتقادهایی‌که از او شده است همین شاهد بازی است‌که خواجه احمد درجواب این عده می‌گوید:

اگر منکرِ [سماع]گوید: تواجد شخص به‌هنگام سماع بر اثر عشق او به انسان یاصورت او حرام است،گوییم درخبر است [از پیغمبر ص]که «سوگند به‌کسی‌که جانم به‌دست اوست‌که به بهشت نخواهید رفت تا اینکه ایمان آورید، و ایمان نخواهید آورد تا اینکه یکدیگر را دوست بدارید. آیا می‌خواهید شما را کاری بیاموزیم‌که انجام آن موجب محبت شما نسبت به‌یکدیگر شود؟ پس سلام را درمیان خود پراکنده کنید»... وباز در خبر دیگر آمده است‌که: «در روز قیامت خدای‌تعالی نداکندکه‌کجایندکسانی‌که ازبهرجلال من‌یکدیگر را دوست دارند، وآنگاه ایشان را منبرهایی ازنور خواهد بود که انبیاء وشهیدان بر ایشان رشك برند.»[1]

استفاده از حدیث برای توجیه نظربازی شاهددوستان کاری است که خواجه احمد در کتاب بحرالمحبة فی‌اسرارالموده[2]که در تفسیر سورهٔ یوسف (ع) نوشته‌استنیز انجام‌می‌دهد. درآنجا خواجه نظرکردن برروی نیکو را به‌دو قسم تقسیم می‌کند: یکی از روی‌شهوت و دیگری از روی عبرت. درحالیکه نظرکردن بر خوبرویان از روی شهوت‌گناه است همین نظر اگر از روی عبرت باشد عبادت محسوب می‌شود. این مطلب مبتنی است براین‌حدیث‌که پیغمبر(ص) فرمود: «النظربالعبرة الی‌وجوه‌الحسان عبادة، ومن نظر الی وجه حسن بالشهوه‌کتب علیه اربعون الف دنب»،

---

۱. بوارق، ص ۱۵۲.

۲. ص ۴۷.

یعنی نظرکردن بر روی نیکوکه با عبرت تــوأم باشد عبادت است، اما اگر از روی شهوت باشدچهل هزارگناه به‌حساب شخص می‌نویسند. پس نظرکردن بر خوبرویان به‌خودی‌خود نه ثواب است و نه‌گناه، بلکه این احکام بستگی به نیت شخص دارد.

ذکر این حدیث‌ها برای توجیه عشق انسانی ازلحاظ شرعی است، اما از لحاظ عقلی این موضوع را در تصوف غزالی چگــونه می‌توان توجیه‌کرد؟ پاسخ این سئوال در نظریهٔ غزالی دربارهٔ عشق حقیقی نهفته است. همانطورکه ابوحامد نورحقیقی را الله ونورممکنات را نورمجازی می‌داند[1]، احمد نیز عشق حقیقی را عشق الهی می‌داند و معتقد است که عشقهای دیگر ازآن منبعث شده است. عشق انسان به‌انسان نیز مقتبس از عشق حقیقی است و می‌توان‌گفت ذاتاً همان عشق است. خواجه احمد حتی از استعمال لفظ مجازی در مورد عشق خودداری می‌کند. عشق از نظر او عشق است ، خواه عاشق و معشوق خلق باشند یا حق.

در اینجا برای توضیح می‌توان ازمفهوم تشکیك چنانکه درفلسفهٔ اشراق برای نور و در فلسفهٔ صدرالدین‌شیرازی برای وجــود بکار رفته است استفاده کرد وگفت از نظر غــزالی عشق یك حقیقت واحد است و اختلاف عشق انسان با عشق حق و همچنین عشق انسان با انسان وعشق او با حق همه در شدت و ضعف است. پس از این لحــاظ اطلاق لفظ «مجازی» برعشق انسان به‌انسان‌صحیح نیست. البته اشکالی‌که دراینجا هست این است‌که ما درمورد عشق برخلاف «نور» و «وجود» با حرکت سر وکار داریم و حرکت هم ناگــزیر باید دارای جهت باشد. پس عشق

---

۱. مشکوةالانوار، به‌تصحیح ابوالعلاء عفیفی، قاهره: ۱۹۶۴، فصل اول.

انسان به‌انسان با عشق انسان به‌حق غیر ازمسألهٔ شدت وضعف اختلاف دیگری هم دارد وآن اختلاف درجهت است. عشق انسان به حق یا عشق حقیقی همان است که در روز میثاق بر ایوان جان نشسته است و تابش آن از درون دل به بیرون موقوف به شفاف شدن پرده‌های دل است. اما عشق خلق عشقی است که از راه نظر و مطالعهٔ حسن در صور حسی پدید می‌آید واز بیرون به درون نفوذ می‌کند.[1]

و اما عشق خلق را که دیگران عشق مجازی خوانده‌اند برخی به‌حکم «المجاز قنطرة الحقیقه»پلی‌برای رسیدن به‌عشق حقیقی می‌دانند. از جملهٔ این مشایخ روزبهان‌بقلی است که معتقد است برای رسیدن به عشق‌الهی عشق‌انسانی لازم‌است، و اگر این عشق نباشد سالك به زحمت و ریاضتهای بسیار از راه زهد و عبادت ممکن است به مقصود برسد[2]. ولیکن غزالی‌معتقد است که عشق خلق درشرایط عادی هرقدرکه به‌درون نفوذکند ازپردهٔ بیرونی دل‌که به‌آن شغاف می‌گویند نمی‌تواند فراتر رود وفقط تحت‌شرایط خاص‌است‌که به‌ندرت به‌درون دل می‌تواند نفوذکند. این نکته را مجدالدین دربارهٔ عشق خلق بدین شرح بیان می‌کند:

... نهایت او تا شغاف است‌که در قرآن در حق زلیخا بیان کرد «قد شغفها حبا». وشغاف‌پردهٔ بیرونی‌دل است ودل ولایت اوست و تنزل اشراق عشق تا بدو بود. و اگر تمام حجب برخیزد نفس نیز درکار آید. اما عمری بباید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید. مجال دنیا و خلق و شهوات و امانی

---

۱. رجوع شود به سوانح، فصل ۳۳.

۲. رجوع شود به عبهرالعاشقین، ص ۴۰.

درپرده‌های بیرونی‌دل است. نادر بود که به‌دل رسد وخودهرگز نرسد.[۱]

چنانکه از عبارات فوق استنباط می‌شود تـوسل به عشق مجازی راه مطمئنی برای رسیدن به‌عشق‌حقیقی نیست. به‌عبارت دیگر، برخلاف عقیدهٔ کسانی چون روزبهان‌بقلی و اوحدالدین کرمانی که شاهددوستی و صورت‌پرستی و بطورکلی عشق مجازی را راه اصلی برای رسیدن به عشق الهی دانسته‌اند مجدالدین پس‌ازاینکه می‌گوید که اینکار بندرت صورت می‌گیرد، بلافاصله حرف خود را پس می‌گیرد و می‌گوید چه‌بسا که شخص هرگز از این‌راه‌موفق نگردد. البته این کار مطلقاًمحال نیست، و غزالی هم نمی‌خواهد این را بگوید، بلکه از نظـر او اگرکسی بتواند از مشاهدهٔ حسن در مظاهر حسی به تجلی آن در مظاهر روحانی راه یابد و به وجد آید واز آنجا نیز به اصل حسن پی برد زیانی‌متوجهٔ او نیست. به‌همین جهت است‌که او تواجدشخص را دراثر دیدن روی نیکو مباح دانسته می‌نویسد:

هرگاه دو نفر یکدیگر را از بهر خدای تعالی دوست بدارند و یکی از ایشان از روی محبتی که از بهـر خدای تعالی نسبت به دیگری دارد [در سماع به وجه آید و] تحرکی نشان دهد، این‌عمل اومباح‌است زیراکه درنظر او باطل‌راه نداشته است.[۲]

---

۱. سوانح، فصل ۳۳.
۲. بوارق، ص ۱۵۲.

مطلبی‌که در بالا ذکر شد شاهدبازی یا شاهددوستی سالکان را توجیه می‌کند، اما درمورد خود احمد غزالی‌که یك شیخ‌کامل است این دوستی چه‌وجهی می‌تواند داشته باشد. تنها راهی‌که می‌توان شاهدبازی احمد را تبیین‌کرد این است که میان نظر یك مبتدی برصنع و نظر یك منتهی برآن تمیز دهیم. پیش ازاینکه سالك سفرمعنوی خود را به انتها برساند برصنع یا عالم خلقت یا طبیعت نظر می‌افکند و سپس ازآن می‌گذرد و به صانع روی می‌آورد. و بـاز پس از اینکه به مقصد رسید بار دیگر بر صنع نظر می‌افکند، و این بار نظر او با نظر قبلیش‌کاملاً فرق دارد. در حقیقت از این راه است که ارتباط و پیـوستگی میان صنع با صانع‌یا عالم خلق با خالق حفظ می‌شود، واین ارتباط شبیه به ارتباطی است‌که میان فیزیك و متافیزیك در یك سیستم‌کامل فلسفی وجود دارد. یك‌عارف‌کامل همانطورکه دل براصل حسن وتجلی آن درمجالی روحانی می‌بندد به تجلی همان حسن درمظاهر حسی نیز می‌تواند دلبستگی داشته باشد.[۱] البته نظر او این بار با نظر قبلی اوکاملاً فـرق خواهد داشت. اختلاف این دونظر در اختلاف عشق زلیخا و یعقوب ـ علیه‌السلام ـ به یوسف متمثل شده است. هر دو ایشان دلدادۀ حسن یوسف بودند با این تفاوت‌که عشق زلیخا با شهوت‌آمیخته بود وحال‌آنکه عشق یعقوب همه عبرت بود وعین عشق او با اصل حسن بود. شاهددوستی احمدغزالی نیز نتیجۀ‌کمال اوست درمعرفت وعشق،‌که پس از فنای در حق و وصال با معشوق ازلی‌و رسیدن به اصل حسن درسیر از حق به خلق توانسته است

---

۱. این مطلب را جامی در نفحات الانس(صص ۱-۵۹۰) در ضمن شرح حال اوحدالدین‌کرمانی به‌تفصیل بیان‌کرده است.

دل به مظاهر حسن در صنع بندد.

«مراد من ز تماشای باغ عالم چیست
بدست‌مردم چشم از رخ توگل چیدن»[1]

۱. دیوان حافظ، به‌تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: بدون تاریخ، ص ۳۸۷.

فصل سوم

سلطان طریقت

۱. در مقام ارشاد. ۲. دستورات عملی. ۳.سنن سوانح و ادبیات فارسی.

۱. در مقام ارشاد

همانطورکه می‌دانیم احمد غزالی از ابتدای جوانی قدم در راه معرفت وعشق نهاد و خیلی زود مراحل طریقت ومنازل سلوك را طی‌کرد و به‌مقام ارشاد رسید. وی‌حتی در زمان حیاتش از جمله مشایخ واقطاب بزرگ صوفیه شناخته شد و عقاید و افکارش اعم از آنهایی‌که شفاهاً به شاگردان و مریدانش‌آموخته بود و آنهایی‌که از طریق اشعار و نامه‌ها و رساله‌هایش بیان‌کرده بود، در میان معاصران و همچنین نزد اخلاف او به‌خصوص در میان صوفیان ایرانی و شاعران ونویسندگان صوفی که به زبان فارسی شعر سروده یا رسایلی نوشته‌اند فوق‌العاده مؤثر افتاد.

درمدت چهل‌سال شیخی ومرشدی، خواجه‌احمد شاگردان‌ومریدان بسیاری را تربیت‌کرد که سه تن از ایشان خود به مقام ارشاد رسیدند و

هریك مؤسس‌طریقه‌های مستقل گشتند. این سه نفر ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی (۵۶۳-۴۹۰) و ابوالفضل‌بغدادی و احمدکاتبی‌بلخی بودند که طریقه‌های سهروردیه و ابهریه وکبرویه از اولی ومریدانش، وطریقهٔ نعمت‌اللهیه از دومی و مولویه از سومی منشعب شد. اما مشهورترین مریدان مجدالدین عین‌القضات همدانی بود که اگر چه خود طریقه‌ای تأسیس نکرد، از حیث اشاعهٔ افکار و تعالیم غزالی از دیگرمریدان به مراتب مهمتر بود.

عین‌القضات یکی از شخصیتهای نادر در تاریخ تصوف اسلامی است. او نه تنها در علوم ظاهری از قبیل فلسفه وکلام و حتی عرفانِ نظری تبحر داشت و صاحب‌نظر بود، از حیث علوم باطنی نیز سرآمد معاصران و در عمل هم از جمله منتهیان بود. عین‌القضات، چنانکه از آثار اوبه‌خصوص نوشته‌های فارسیش پیداست، پروانه‌ای بودکه خود را برآتش‌زده بود. هرچندکه درهوشیاری‌گوی سبقت ازهمگنان ربوده بود، سکرش بر صحو غلبه داشت وهمین مستی او بودکه موجب شد سرانجام به سرنوشت حلاج دچار شود و در سال ۵۲۵ به شهادت رسد. آثاری‌که از عین‌القضات مانده است یکی از منابع اصلی برای شناخت و تفسیر عقاید وافکار غزالی است. در ضمن، گزارشهایی‌که‌گاهی او دربارهٔ شیخ خود می‌دهد یکی از بهترین و مطمئن‌ترین وسیله‌ها برای شناخت احمد غزالی به عنوان یك مرشد است. مهمترین این گزارشها شرح نخستین ملاقات این دو نفر با هم است.

ملاقات احمد غزالی با عین‌القضات همدانی در حدود سال ۵۱۳ در همدان رخ داد. در این هنگام بیست ویك سال از عمر عین‌القضات

گذشته بود واو چندین سال از عمر خود را صرف فراگرفتن علوم ظاهری ازجمله فقه وکلام و فلسفه‌کرده بود تا اینکه واقعه‌ای به وی روی نمود که مسیر فکری او را تغییرداد. حدود یك‌سال او در معنی آن‌واقعه حیران ماند تا اینکه، چنانکه خودگزارش می‌دهد: «دست تقدیـر سید و مولای من شیخ وامام اجل سلطان طریقت و ترجمان حقیقت ابوالفتوح‌احمدبن‌محمدبن محمد غزالی را به‌همدان‌که جایگاه من بود آورد و درکمتر از بیست روزکه در خدمت او بودم پردهٔ حیرت از روی آن واقعه برداشته شد ومن شاهد حقیقت‌آن‌گشتم»[1] پس از این ملاقات، غـزالی همدان را ترك‌کرد و ارتباط احمد و عین‌القضات از طریق مکاتبه و ملاقاتهایی‌که احتمالاً در همدان یا قزوین بین‌آنها صورت‌گـرفت ادامه یافت و بدین طریق عین‌القضات با تعالیم باطنی احمد غزالی آشناگردید.

ازآنجاکه عین‌القضات نه‌یك‌مرید معمولی بلکه ازخواص مریدان احمد بود،آنچه راکه دربارهٔ روابط‌این‌دو می‌دانیم نباید به رابطهٔ احمد با همهٔ مریدانش تعمیم دهیم. اصولاً رفتار و سلـوك و نحوهٔ تعلیم و تربیت معنوی هر شیخ با مریدان مختلفش فـرق دارد و این‌هم بستگی به استعداد و ظرفیت هر مرید دارد. یکی را تشـویق می‌کنند و دیگری را تـوبیخ. یکی را به عبادت و زهد مشغول می‌دارند و دیگـری را علم می‌آموزند و به اسـرار واقف می‌سازند. عین‌القضات در مقامی بودکه مستعد فراگرفتن علوم باطنی و پی بردن به اسـرار الهی بود، و چنانکه نامه‌های ایشان به یکدیگرگـواهی می‌دهد، احمد نیز او را به درك این علوم‌واسرار راهنمایی‌می‌کرد. اما همهٔ مریدان احمد، بخصوص مبتدیان،

۱. زبدة الحقایق ، عین‌القضاة همدانی، تهران: ۱۳۴۱، ص۷.

مستعد فراگرفتن این علوم واسرار نبودند و خواجه نیز روشی را که در مورد عین‌القضات بکار می‌برد در مورد ایشان اتخاذ نمی‌کـرد، بلکه از راههای دیگرسعی می‌کرد مریدان خود را به‌تدریج باآداب و مراسم سیر و سلوك آشنا سازد.

نخستین‌گام در این راه بیعت با شیخ بود. عادت غزالی این بود که از شهری به شهر دیگر سفرکند ومردم را به راه خدا هدایت نماید و در ضمن همین مسافرتها از طالبان ومشتاقان دستگیری‌کند. ازچگونگی آداب دستگیری و مراسم بیعت در طـریقهٔ احمد اطلاع دقیقی نداریم؛ همینقدرمی‌دانیم‌که این‌کاربا پوشاندن خرقه برتن مبتدی‌توأم بوده است. وقتی‌کسی تقاضای دستگیری وپوشیدن خرقه از دست شیخ می‌کرد، شیخ در بدایت امر به آموختن علم طریقت اقدام نمی‌کرد، چه معتقد بود که اگر مبتدی با اسرار طریقت و مشکلات وگـرفتاریهای راه آشنا شود به وحشت می‌افتد. او مانند جنید سعی می‌کـرد با مبتدیان بـا مسالمت و مدارا رفتارکنند تا ایشان با او و طریقت او انس‌گیرند.

در این خصوص شهاب‌الدین‌عبدالقاهرسهروردی از قول شیخ و عموی خود ابوالنجیب سهروردی‌که یکی ازخلیفه‌های احمد غزالی بوده اتفاقی را که بـرای ایشان رخ داده است نقل‌کرده ودر ضمن نشان داده است که چگونه خواجه‌احمد شیوهٔ صحیح ارشاد را به خلفای خود می‌آموخت و روش او برای دستگیری مبتدیان چه بـود. شهاب‌الدین می‌نویسد:

«واز شیخ خود [ابوالنجیب سهروردی] شنیدم که گفت: روزی

یکی از ابناء روزگار نزد شیخ احمد غزالی آمد و از او خرقه خواست، و من درآن وقت در اصفهان بودم. شیخ‌احمد به‌آن شخص گفت نـزد فلانی (یعنی من) برو تا اینکه دربارهٔ معنی خرقه با تو سخن گـوید، و سپس برگرد تا ترا خـرقه پوشم. ابوالنجیب می‌گوید: آن شخص نـزد من‌آمد و منهم دربارهٔ حقوق خرقه و شرایط‌پوشیدن آن وآداب‌کسی‌که آنرامی‌پوشد وکسی‌که‌اهلیت‌آنرا دارد سخن گفتم وحقوق خرقه‌را آنچنان نزد او بزرگ جلوه دادم‌کـــه او از خرقه‌به‌تن‌کردن تـرسید. وقتی شیخ‌احمد از این جریان مطلع شد، مرا احضار فرمود و به‌جهت سخنی‌که با آن مردگفته بودم سرزنش‌کرد وگفت: ما اورا نزد تو فرستادیم تا میل و رغبتش برای خرقه‌پـــوشیدن زیادتر شود و آنوقت تو چیزهایی به اوگفتی که دلسرد گردد. البته آنچه به اوگفتی همه‌اش‌درست‌بود و لازمهٔ‌خرقه‌پوشیدن هم همان است. اما وقتی مبتدی را در اول کار ملزم کـردی که‌آنها را رعایت‌کند آنوقت دلسرد می‌شودوخود را درانجام آنها ناتوان می‌بیند. پس ما اول خرقه بـر تن او مـی‌کنیم تا اینکه مانند صوفیان شود و بـه‌کسوت ایشان درآیـد و همین خود باعث می‌شودکه وی به مجالس و محافل صوفیان آمدو رفت کند و از برکت و همنشینی با ایشان و مشاهدهٔ احوال و سیرت آنان خودش به میل خود بخواهد راهی راکـه ایشان می‌روند طی‌کند تا او نیزاز احوال آنان نصیبی ببرد.[۱]

۱. عوارف المعارف، عبدالقاهربن عبدالله سهروردی، بیروت: ۱۹۶۶م، ص ۶۸.

پس از دستگیری و خرقه‌پوشیدن نوبت به اعمالی می‌رسید که سالك بایدبجاآوردتا آن احوال به وی دست‌دهد و از پرتوآنها به‌تدریج منازل سلوك را طی‌کند. در بارهٔ جنبهٔ عملی طریقه خود غزالی رسالهٔ خاصی تدوین نکرده است، اما از خلال نامه‌هایی که به مریدانش نوشته است می‌توان تا حدودی به این جنبه پی برد.

۲ . دستورات‌عملی

اگر چه خواجه‌احمد یك صوفی‌قلندرصفت و رند و لاابالی‌وفارغ از قید نیکنامی است، با این حال‌او یك‌امام و فقیه شافعی است ونسبت به شرع و دستورات آن مطلقاً وفادار است و اطاعت از آنها را لازمهٔ سفر معنوی سالك می‌داند.در حقیقت به عقیدهٔخواجه این سفر با پیروی از دستورات شرعی‌آغاز می‌شود. از این‌لحاظ مسلك او با مسلك‌برادرش حجت‌الاسلام امام‌محمد غزالی فرقی ندارد. احیاء علوم دین و مطالب آن مورد تأیید اوست. ابوطالب مکی‌صاحب قوت‌القلوب را که تصوف را در دل شریعت قرار داده است دراسلام ثقه می‌داند. تکیهٔ‌احمد به شریعت در واقع نیاز به اثبات ندارد، همینقدرکافی است‌که بگوییم‌درنظراو انسان را از برای بندگی به این جهان آورده‌اند[1] و راه بندگی را شریعت به وی می‌آموزد. بنابراین همهٔ اعمال سالك باید مطابق شریعت باشد. این

---

۱. رجوع‌کنید به «مکتوبی از احمد غزالی» به تصحیح نصراله پورجوادی، جاویدان خرد،سال ۳، ش۱ (بهار ۱۳۵٦).

مطلب را وی در یکی از نامه‌های‌خود به مریدش گوشزدکرده‌می‌نویسد: «هرکه پای در راه نهد بایدکه فتوای شرع را مقتدا سازد و هرچه در او رخصت شرعی نبود البته در او هیچ طمع ندارد.[۱]» بنابراین سالك مبتدی باید در وهلهٔ اول از احکام شرعی تبعیت‌کند و لذا اعمالی‌که او بایدبجا آورد همانهایی است که هر فرد مسلمان باید انجام دهد.

فرقی‌که یك صوفی درانجام اعمال‌شرعی‌با یك مسلمان‌عامی دارد اینست‌که شخص عامی‌فقط به‌ظاهروصورت‌اعمال شرعی توجه دارد وحال آنکه یك‌صوفی باید سعی‌کند تا ازصورت عبادات و ظاهر اعمال به‌معنی وباطن آنها نفوذکند. ارکان‌مسلمانی‌که‌عبارتند از شهادت (یا شهادتین) و نماز و روزه وحج و زکات معانی خاصی دارندکه سالك باید درطـول سفر خود بدانها عارف‌گردد و از اسرار آنها با خبر شود. این‌پنج‌رکن‌در حقیقت همه با هم متحداند. دربارهٔ ارتباط و اتحاد آنها با هم غـزالی در رسالهٔ التجرید فی کلمة‌التوحید رکن اول را کــه کلمهٔ تــوحید است بنابر حدیث مشهور «کلمة‌لااله‌الاالله‌حصنی...» حصن خداوند مـی‌خواند که خود دارای چهارستون یا رکن است، هـم ازحیث صورت و هـم از حیث معنی. ارکان‌صوری آن چهارکلمهٔ «لا»، «اله»، «الا» و «الله» است و ارکان معنوی‌آن نماز و روزه و حج وزکوة یعنی چهاررکن مسلمانی. این ارکان معنوی با خود کلمهٔ توحید مجموعاً ارکان پنجگانهٔ مسلمانی راکه حصن‌حصین الهی‌است‌تشکیل می‌دهد[۲] و انسان‌برای‌تحصیل‌سعادت

---

۱. مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین‌القضات همدانی، بـه اهتمام نصراله پورجوادی، تهران، ۱۳۵٦، ص ۳۹.

۲. رجوع‌کنید به التجرید فی‌کلمة‌التوحید، فصل ٦.

کتاب التجرید یکبار در قاهره به‌سال ۱۳۲۵ قمری به‌طبع رسیده است ←

ابدی و نعمت سرمدی باید سعی کند که نه‌فقط با زبان بلکه با دل وجان داخل آن شود.

علاوه بر فرایضی که سالك باید مانند هر مسلمان دیگر بجاآورد غزالی دستورات دیگری درمراحل مختلف‌سلوك برای مریدان خودتعیین می‌کرده است. نکته‌ایراکه مجدالدین همواره به مریدان مبتدی توصیه می‌کرده و درآن اصرار مـی‌ورزیده است اعراض از دنیاست. سالك باید به دنیا و مافیها توجهی نداشته باشد و با یـاد مرگ مدام از دنیا روی بگرداند، «و هرچه از ورق اقبال بردنیابود به‌دل اقبال نکند، الاچنانکه بیمار دارو خورد.»[1] بنابراین سالك فقط تا آن حد می‌تواند به دنیا روی آورد که ضرورت ایجاب می‌کند. بیش از این جایز نیست.[2]

غزالی مانندسایر مشایخ اوراد و اذکار خاصی نیز به مریدان‌خود تلقین می‌کرده است‌و ازآنان می‌خواسته تا به‌دفعات معین یا برای مدتی معلوم آنها را تکرارکنند. برخی ازاین اوراد را در نامه‌هـای خـود نقل کرده است. از جمله دریکی ازنامه‌های خود[3] دو ورد را نقل کرده و به مرید خود یادآور شده است که در روزچندبارآنها را تکرارکند. از قول ابوبکرکتانی، که از معاصران جنید بوده است، نقل می‌کندکه پیامبر را (ص) در خواب دید و پرسید: «چه‌کنم تادلم نمیرد؟» و پیغمبر درپاسخ

←ولیکن من‌آن‌راندیده‌ام.دراین‌کتاب ازمیکروفیلم‌های نسخ‌خطی التجرید (ملك ۴۰۴۴، جامعةالقاهر ۱۵۵۵۴) استفاده شده است.

۱. مکاتبات، ص ۳۹.

۲. این درواقع موضوع اصلی موعظهٔ غزالی است. رجوع‌کنید به‌رسالهٔ عینیه یا موعظه و «مکتوبی از احمد غزالی».

۳. «مکتوبی از احمد غزالی»، ص ۳۷.

فرمود: «هر روزصدباربگوی‌یاحی‌یاقیوم، یالااله‌الاانت.» و یامی‌نویسد: «معروف کرخی گفته است هرکه هر روز هفت‌بار بگوید فان‌تولوافقل حسبی‌الله،لااله‌الاهو، علیه توکلت وهورب‌العرش‌عظیم، خدای تعالی او را از جمله اولیا بنویسد.» اوراد دیگری نیز بوده که خواجه‌احمد به مریدان خاص خود چون عین‌القضات همدانی می‌داده است، اوراد یا اذکاری که یکی از اسماء الهی یا حروف‌مقطع‌قرآن بوده است، چنانکه در یکی از نامه‌های خود به عین‌القضات می‌نویسد: «تسبیح کهیعص‌حم عسق هر شب هفتاد بار بگوید.» [1]

دستوراتی‌که هر سالك در طول سفر معنوی خود دریافت می‌کرده بستگی به حال و منزل سلوك‌او داشته است. غزالی علاوه بر اوراد فوق سه ذکر بخصوص به سالکان و مریدان خود بر حسب منزل آنان تلقین می‌کرده است. این منازل را خواجه سه منزل یا سه عالم فنا و جذبه و قبضه می‌خواند و در یکی از فصول کتاب التجرید[2] تا اندازه‌ای بتفصیل آنها را شرح داده است. در بارهٔ وجه‌تسمیه این عوالم در همان فصل می‌نویسد: «معنی‌عالم فنا این است‌که نفس سالك یا مرید درآن فانی شود و وجودش باقی ماند و صفات نکوهیده‌اش محو گردد، و معنی عالم جذبه این است‌که سالك در جذبهٔ ملك باشد، و معنی عالم قبضه این است‌که در قبضهٔ تصرف‌حق باشد وحق بدون واسطه در او تصرف کند.» در هر یك از این منازل سالك باید بر قولی‌خاص مواظبت کند. در عالم فنا بر «قول‌لااله‌الاالله»، در جذبه بر قول«الله‌الله» ودر قبضه بر

۱. مکاتبات، ص ۳۳.
۲. فصل ۳۷.

«هوهو».

کلید موفقیت سالك در دوام ذکر است. در یکی از نامه‌های خود خواجه‌احمد مرید خود را مخاطب قرارداده می‌گوید: «ای‌عزیز من، به دوام ذکرمشغول باش، که همه سعادتها آنجا یافته‌اند انبیاء و اولیاء».[۱] دوام ذکر داشتن مرحله‌ایست بس عالی‌که پس از ریاضتهای بسیارسالك بدان می‌رسد. اما مبتدی‌که هنوزشیرینی ذکر را نچشیده است باید سعی کند در شبانه‌روز لااقل یکساعت مشغول ذکر باشد. زمان این ذکر را غزالی در شب پس از نماز و اوراد تعیین کرده است. در نامه‌ای به‌عین‌ـ القضات می‌نویسد، «اوراد او را در شب باید که مشتمل بود بر عبادت چون نمازوذکروصلوات برانبیاء ـعلیهم السلام ـ وبرخلوت که‌یك‌ساعت فی‌آخر الاوراد قصد کند تا دل‌را از خیر وشر خالی کند.»[۲] منظور ازاین خلوت پس از اوراد ذکر قلبی است که توأم با مراقبه است. ذکر باید سرانجام در دل سالك نفوذ کند تا او حلاوت ذکر را به‌ذوق دریابد. چون ذکر بتدریج دوام پیدا کند سالك را از یاد هر چه غیر از خداست فارغ می‌سازد. «کمال ذکر قدسی آن بود که حروف او ولایت زبان را فرو گیرد و هیبت او دل را از خواطر باز دارد و سیاست او نفس را از امانی بازدارد».[۳]

بر اثر دوام ذکر است که سیرهایی برای سالك پیش می‌آید و معانی‌ای بر او کشف می‌شود. در این میان شیخ به‌سالك کمك می‌کند

۱. «مکتوبی ازاحمد غزالی»، ص ۳٦ و نیز رجوع کنید به‌مکاتبات، ص ۴۳.
۲. مکاتبات، ص ۳۲.
۳. مکاتبات، ص ۳۷.

تا آنچه در باطن دارد در پیش چشم دل او آرد و مشاهدات او را تفسیر کند و اسرار را به‌رمز بازگو نماید.

با این شیوه بود که احمد غزالی توانست اشخاص بسیاری را هدایت نماید و مریدان متعددی را ارشاد کند، و همانطور که عین‌القضات گفته است در زمان خود «سلطان طریقت و ترجمان حقیقت» باشد.

۳. سنن سوانح و ادبیات فارسی

توانایی معنوی و قدرت نفوذ غزالی فقط در مورد نزدیکان و معاصران او به‌کار نرفت، بلکه اغلب صوفیان وعارفان ایرانی پس از او تحت تأثیر مکتب خاصی که از عقاید او دربارهٔ عشق و شیوهٔ بیان او پدید آمده بود قرار گرفتند. در برابر مکتب عرفانی محی‌الدین‌بن‌عربی که موضوع آن وجود است، یعنی از حق به‌عنوان وجود تعبیر شده، مکتب غزالی که در ایران رواج پیدا کرد در بارهٔ عشق است. امتیازاین دو مکتب از هم کشف جدیدی نیست، چه ظاهراً نخستین بار فخرالدین عراقی یکی از شاگردان مکتب ابن‌عربی بودکه به‌این نکته پی‌برد. وقتی عراقی در لمعات خود نوشت که می‌خواهد «کلمه‌ای چند در بیان مراتب عشق بر سنن سوانح» بنویسد، منظور اواین بود که می‌خواهد عرفان‌ابن‌عربی را مطابق‌تعبیری‌که احمد غزالی از وجود مطلق کرده و آنراعشق خوانده است به‌رشتهٔ تحریردرآورد. بنابراین عراقی بخوبی می‌دانست‌که

سوای عرفان‌ابن‌عربی که وی آنرا نزد صدرالدین قونیوی آموخته بود، مکتب دیگری هست که در آن بجای بحث از وجود مطلق و مراتب آن، سخن از عشق و عاشق و معشوق به‌میان آمده است.

با وجود این نکته‌که عراقی آنرا درك‌کرده است، نام احمدغزالی به‌عنوان یکی ازمهمترین‌بنیانگذاران تصوف عاشقانه معروف نشد. البته این‌مکتب برخلاف‌مکتب‌ابن عربی به‌مدرسه‌ها و حوزه‌های علمی وفلسفی راه نیافت بلکه به‌علت روح «خراباتی»ای که داشت در زبان و دل صوفیان خراباتی و عاشقان لاابالی جای‌گرفت و بیشتردرادبیات‌صوفیانهٔ زبان فارسی به‌خصوص شعر فارسی اثرگذاشت، بطوری که اگربخواهیم نظام مابعدالطبیعه یا تصوف نظری‌ای که اساس اشعار صوفیانه زبان فارسی را تشکیل می‌دهد بشناسیم باید به بررسی تعالیم احمد غزالی مبادرت ورزیم. برای این منظور در درجهٔ اول باید به‌کتاب سوانح او رجوع‌کنیم، و این‌کاری است‌که در فصول پنجم و ششم در پیش‌خواهیم گرفت.

متأسفانه تعالیم احمد غزالی به‌خصوص مطالب کتاب سوانح با همهٔ اهمیتی که در تاریخ تصوف دارد از نظر ادبا و مورخان ادبیات فارسی دور مانده است و غالباً گمان می‌کنند که مؤسس اصطلاحات و تعبیرات و حتی اصول افکار صوفیانه در زبان فارسی حکیم مجدودبن آدم سنایی (م. ۵۳۵) است. شك نیست که سنایی در تاریخ ادبیات صوفیانه در زبان فارسی مقامی شامخ دارد و باز می‌توان گفت که او نخستین بار بیش از هرکس مضامین صوفیانه را درشعر فارسی بکاربرد. با وجود این نمی‌توان اورا بنیان‌گذار ادب صوفیانهٔ فارسی‌دانست. اولاً

سنایی خود کمی پس از غزالی شروع به‌سرودن اشعار خود کرده و ثانیاً همهٔ آثاری که به‌وی نسبت داده‌اند از او نیست. مثلاً یکی از مهمترین این آثار مثنوی عشقنامه است که در آن سخن ازعشق مطلق به‌میان‌آمده است، اما این کتاب که خود صورت منظوم سوانح غزالی است از یکی از متأخرین و به‌احتمال زیاد از عزالدین محمود کاشانی است. از اینها گذشته، احتمال این هست که حکیم سنایی خود تحت تأثیر احمد غزالی واقع شده باشد، اما عکس‌این مطلب به‌هیچ‌وجه محتمل‌نیست ونمی‌توان گفت که احمد غزالی از سنایی متأثر شده است.[۱]

بطور کلی تأثیر عقاید وتعبیرات احمد غزالی از دو طریق‌صورت گرفته است، یکی از طریق مستقیم‌یعنی توسط تعالیم شفاهی شیخ ویکی از طریق غیر مستقیم یعنی توسط آثار مریدانش. عین‌القضات‌همدانی از کسانی است که بطور مستقیم با احمد غزالی‌آشنا بوده و تعالیم اورا در آثار خود بخصوص‌آثار فارسی‌منعکس نموده است. در مورد سایرمریدان و معاصران خواجه تقریباً چیزی نمی‌دانیم ولی قدر مسلم این است که مشایخی چون ابوالنجیب سهروردی وابوالفضل بغدادی و یا حتی‌مریدان گمنام غزالی در اشاعه و انتقال افکار و عقاید و تعبیرات خواجه احمد سهم بسزایی داشته‌اند.

و اما تأثیر غزالی از طریق مهمترین اثر او سوانح ظاهراً یك‌قرن پس از زمان او یعنی از اوایل قرن هفتم هجری آغاز می‌شود. در میان شعرا و نویسندگان ایرانی نخستین‌کسی‌که از احمد غزالی نام برده‌فرید-

۱. در سوانح ابیاتی هست که از سنایی است، اما این ابیات در همهٔ نسخه‌های خطی سوانح بخصوص‌نسخ قدیم نیست، واین می‌رساند که اینهاالحاقی است.

الدین عطار است. ذکر غزالی توسط عطار در تذکرة الاولیاء نیست، بلکه در الهی نامه است که در ضمن یك حکایت عقیدهٔ خواجه را دربارهٔ اتحاد عاشق و معشوق یا فنای خودی عاشق در خودی معشوق بیان می‌کند.[۱] بطورکلی در آثار عطار مطلبی که دال بر اطلاع او از سوانح باشد نیست، اما احتمال می‌رود که او «رسالة‌الطیر» خواجه راخوانده وطرح منطق‌الطیر را بر اساس آن ریخته باشد.[۲]

پس از عطار ناگهان توجه خاصی در برخی از عرفای فارسی‌زبان به‌سوانح پدید می‌آید، و موج جدیدی در غزالی شناسی، ظاهراً ابتدا در هندوستان، پیدا می‌شود. قاضی حمیدالدین ناگوری (متوفی ۶۴۳) یکی از مریدان معین‌الدین چشتی برای نخستین بار به‌تقلید ازغزالی کتابی تحت عنوان لوایح[۳] می‌نویسد.

پس از ناگوری، فخرالدین عراقی (متوفی ۶۸۸) که خود مدتی در هندوستان بسر می‌برده است سعی می‌کند تا به‌تبع احمد غزالی لمعات خود را بنویسد. این کتاب را عراقی هنگامی که در محضر درس صدرالدین قونیوی (متوفی ۶۷۳) شاگرد ابن‌عربی حاضر می‌شد نوشت و سپس آن را نزد استاد خود برد. این نشان می‌دهد که صدرالدین و همچنین سایر خوانندگان لمعات در قونیه که خود از مهمترین مراکز تصوف وعرفان

---

۱. الهی‌نامه، به‌تصحیح فؤاد روحانی، تهران: ۱۳۵۱، صص ۱-۲۸۰.

۲. رجوع کنید به‌مقدمهٔ نگارنده درداستان مرغان، متن فارسی رسالة الطیر، احمد غزالی، تهران: ۱۳۵۵ ش.

۳. این کتاب که به‌غلط به‌عین‌القضاة نسبت داده شده در سال ۱۳۳۲ در تهران با تصحیح رحیم فرمنش بچاپ رسیده است. برخی از فهرست نویسان نیز آنرا به‌عبدالملك ورکانی نسبت داده‌اند.

در قرن هفتم بود با احمد غزالی و گفته‌های او آشنایی داشتند. داستانی که قبلاً از قول صدرالدین در مورد احمد غزالی نقل کردیم این مطلب را تأیید می‌کند. علاوه بر این، تأثیر سخنان غزالی را تا حدی در تبصرة المبتدی قونیوی می‌توان مشاهده کرد[1]. بخصوص احترامی که صدرالدین دراین رساله برای احمد قائل شده واز او به‌عنوان نمونهٔ یکی از «کاملان صاحب نظر و بصیرت» یاد کرده شایان توجه است.

در بعضی از کتابهای دیگر نیز که در این قرن نوشته شده است گاهی تأثیر سوانح به‌چشم می‌خورد. مثلاً نجم‌الدین رازی معروف به دایه (متوفی ۶۵۴) در چند جا از کتاب مرصاد العباد که یکی از امهات کتب صوفیه است ازخواجه احمد نام برده اشعاری از سوانح نقل‌می‌کند. سرانجام با پدیدآمدن مثنوی عشقنامه درگلزار ادب پارسی مطالب سوانح یکبار دیگر تماماً احیا می‌شود. این اثر که بعدها به‌حکیم سنایی نسبت داده شد، احتمالاً از قلم عزالدین محمود کاشانی (م. ۷۳۵) صاحب کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه تراوش کرده است. عزالدین حتی در کتاب اخیر نیز بر خلاف همشاگردیش عبدالرزاق کاشانی که به‌مکتب ابن‌عربی روی آورده بود کم و بیش پیرومکتب غزالی بوده و بسیاری از معضلات سوانح را در این اثر توضیح داده است. با توجه به‌اینکه مصباح‌الهدایه تقلیدی از عوارف‌المعارف شهاب‌الدین سهروردی است، رابطهٔ عزالدین با احمد غزالی بهتر درك می‌شود.

---

۱. مثلاً مقایسه کنید گفتهٔ قونیوی را در بارهٔ اسم العزیز و ابلیس (تبصرة، مصباح سوم، لامع اول) با سوانح، فصل ۶۴، که قبلاً در صفحهٔ ۴۸ نقل کردیم.

بحث دربارهٔ تأثیر مکتب احمد غزالی در ادب فارسی بدون ذکر مقام مولوی ناقص است، چه مثنوی معنوی و همچنین دیوان کبیر از جمله نافذترین کتابهای صوفیانه درزبان فارسی است. پاره‌ای ازمحققین معاصر[1] خواسته‌اند که مولوی را به‌موجب ارتباطی که با صدرالدین قونیوی شاگرد ابن‌عربی داشته به‌مکتب محی‌الدین ربط دهند. با وجود اینکه محی‌الدین و مولوی هر دو به‌یك مکتب اصیل یعنی تصوف اسلامی‌تعلق دارند، مولوی را نمی‌توان از جمله پیروان و شاگردان ابن‌عربی به‌شمار آورد. خویشاوندی مولوی با صدرالدین قونیوی و ارتباط ظاهری و حتی روحانی‌ایشان برای چنین انتسابی کافی‌نیست. ثانیاً در آثارمولوی به‌هیچ وجه از اصطلاحات و تعبیرات خاص مکتب ابن‌عربی استفاده نشده است، در صورتیکه مثلاً در آثار فخرالدین‌عراقی یا شمس‌الدین مغربی‌این اصطلاحات وتعبیرات زیاد بکاررفته است. بررسی دقیق‌سوابق افکار مولوی خود مبحثی است که دراین‌کتاب نمی‌توان بدان‌پرداخت. در اینجا همینقدر پیشنهاد می‌کنیم که بهتر است محققین بجای اینکه سعی‌کنند سابقهٔ تعالیم و افکار مولوی را در عرفان ابن‌عربی دنبال‌کنند به‌اسلاف نزدیکتر او یعنی صوفیان خراسان توجه‌کنند. اهمیت عشق در نزد مولوی، چنانکه ازاشعار دیوان کبیر یا حتی مثنوی پیداست، بخوبی نشان می‌دهد که تصوف مولوی مکتبی است که بذر آن که اساساً مبتنی بر وحی است توسط صوفیان خراسان از قبیل بایزید بسطامی و شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر آبیاری شد و در مکتب احمد

---

۱. از قبیل دکتر سید حسین‌نصر در:
Sufi Essays, London: 1972. p. 98.

غزالی شکوفا گردید ودرقرن هفتم هجری به‌ثمر رسید و ازآن پس ازطریق آثار کسانی چون نجم‌الدین‌دایه و فخرالدین‌عراقی و شمس‌الدین‌مغربی و جلال‌الدین رومی وحافظ سراسردشت‌وسیع ادبیات صوفیانه را درایران و هندوستان بارور گردانید.

بخش دوم

نظریات و تعالیم

فصل چهارم

حقیقت عشق

۱. مقدمه: علم تصوف وعشق.
۲. حقیقت مطلق وعشق.
۳. عشق ورای علم است.
۴. عشق ورای وجود است.
۵. عشق و وحدت وجود.

۱. مقدمه: علم تصوف و عشق

مشکلی که متصوفه همزمان با پیدایش متون صوفیانه همواره با آن مواجه بوده‌اند رسیدن به یك تعریف واحد و کامل از تصـوف بوده است. باوجودتعاریف متعددی که مشایخ بزرگ ازهمان ابتدای‌پیدایش نهضت تصوف‌کردند و علی‌رغم تلاشهایی‌که برخی برای انتخاب‌بهترین تعریف نمودند، هرگـز توفیقی در حـل مشکل اولیه حاصل نشد و حتی امروزه نیز نمی‌توان یك تعریف جامع و مانع از تصوف کـرد. این عدم توفیق معلـول عجـز محققین و متصوفه نبوده بلکه معلول امتناع ذات تصوف از قبول چنین تعریفی بوده است. به‌عبارت دیگر، تصوف‌حقیقی بوده که برخلاف علوم مختلف یا حتی فلسفه قابل تعریف نبوده‌است.

امتناع تصوف از قبول یك تعریف کامل و واحد از این روست که تصوف شعبه‌ای ازعلوم نیست و نمی‌توان‌آنرا حقیقتاً مانند ریاضیات یا فقه یا نحوبه‌عنوان یك علم تلقی کرد. اصولاً ساحت تصوف ورای ساحت علوم است، بلکه حتی ورای ساحت فلسفه‌و حکمت نیزمی‌باشد. ساحت فلسفه، اعم از نظری و عملی، خود دون ساحت تصوف است. بنابراین نه‌تنها تصوف را آنطور که علوم مختلف را تعریف می کنند نمی‌توان تعریف کرد، بلکه تقسیم تصوف به‌نظری و عملی نیز، چنانکه در فلسفه و حکمت رایج است، درست نیست. پس اینکه گاهی تصوف را مکتب عملی خوانده‌اند مسامحه‌ای بیش نیست. تصوف نه عملی است و نه نظری، بلکه ساحتی است ورای عمل و نظر؛ ساحتی است که عمل و نظر در آن متحد شده بطوری که نظر و عمل عین یکدیگر اند.

از آنجا که ساحت تصوف ورای ساحت علوم و فلسفه است، نمی‌توان‌آنطورکه درشعبه‌های علوم‌مرسوم‌است‌موضوعی برای آن درنظر گرفت. هر موضوعی که به‌عنوان موضوع تصوف درنظر بگیریم‌می‌تواند موضوعی باشد برای علمی دیگر. مثلاً خدا و مسألهٔ اسما و صفات او، و یا وجود مطلق، و یا روح، و یا هر موضوع دیگر خود متعلق به‌علمی خاص از قبیل کلام و فلسفه و علم‌النفس است و لزومی ندارد که علمی دیگر برای آنها در نظر بگیریم. بنابراین همانطور که تصوف‌درحقیقت علم نیست موضوعی هم نمی‌تواند داشته باشد.

با وجود اینکه ساحت تصوف ورای ساحت علم و فلسفه است، از ساحت مادون‌آن می‌توان به‌آن نگاه‌کرد و نوعی شناخت از آن‌حاصل

کرد، گرچه این کار خالی از خطر نیست. چون از این نظرگاه به‌تصوف بنگریم،می‌توانیم‌تعالیم و اصول عقاید صوفیانه را به‌عنوان جنبهٔ نظری تصوف مورد مطالعه قرار دهیم و از آن به‌عنوان علم تصوف یادکنیم و موضوعیِ خاص برای آن در نظر بگیریم. این کاری است که می‌خواهیم در حق تصوف احمد غزالی، آنچنانکه در کتاب سوانح بیان شده‌است، انجام دهیم. هرگاه اشارات خواجه احمد را درکتاب مزبور به‌عنوان‌علم تلقی کنیم، موضوع آن چیزی جز عشق نخواهدبود. حال باید دید مراد غزالی از عشق چیست.

به‌طورکلی هر تعریفی که از عشق بشود تعریف لفظی یا شرح‌اسم است. یکی از این تعاریف این است که بگوییم عشق یا محبت میل مفرط[1] است. بر حسب این تعریف عشق از جمله‌کیفیات نفسانی است و عاشق نفسی است که به‌چیزی یا کسی‌میل شدید دارد. در تصوف‌متعلق این میل یعنی معشوق کسی جز حق نیست و این همان چیزی است که بدان عنوان عشق حقیقی‌داده‌اند، در برابر عشق مجازی که در‌آن‌معشوق یکی از مخلوقات است. با همهٔ عظمتی که این عشق دارد، در تصوف هنوز عشق بالاتری هم هست و آن عشق حق با خلق است.

و اما از نظر غزالی این دو عشق، یعنی عشق خلق و عشق حق، هنوز مقیداند، وبالاتر ازآنها عشقی است که از هر گونه تقیید مبراست

---

۱. برخلاف روش بسیاری ازصوفیان که میان عشق ومحبت‌فرق‌می‌گذارند و معمولا عشق را افراط محبت تعریف می‌کنند، ما در اینجا مانند احمد غزالی آنها را مترادف یکدیگر استعمال کرده‌ایم. خواجه هنگام رجوع به‌قرآن‌معمولا از لفظ محبت استفاده می‌کند. الفاظ «هوا» و «مهر» نیز توسط او استعمال شده و همه جا مراد او یك معنی است.

واین همانا عشق مطلق‌است. موضوع تصوف‌غزالی عشق لابشرط است، عشقی است ورای اطلاق و تقیید که در مرتبه اطلاق همان حقیقت‌مطلقه است که وقتی از عدم به‌وجود می‌آید مقید می‌گردد و از آن به عنوان عشق حق و سپس عشق خلق تعبیر می‌شود. عشق مطلق که همان‌حقیقت مطلقه است چیزی است که غزالی حقیقت‌عشق می‌خواند. در این فصل ابتدا جنبهٔ مطلقیت عشق را بررسی کرده سپس به‌جنبهٔ تقیید آن که با ورود آن از عدم به‌وجود آغاز می‌شود می‌پردازیم.

۲. حقیقت مطلق و عشق

برخی از حکما حقیقت مطلق را در مقام تنزیه ورای عقل‌و وجود و مافوق مرتبهٔ اسما می‌دانند،و اگر چه او را احد یا واحد یا خیر مطلق یا اسماء دیگرمی‌نامند، معتقداندکه این نامها یا هر نام دیگرحقاً شایستهٔ او نیست. در عرفان اسلامی نیز عرفا به‌این نکته توجه داشته و هنگامی که تنزیه حقیقت مطلق را در نظر گرفته‌اند گفته‌اند که او برتر ازآنست که در نام بگنجد. خواجه احمد غزالی که عارفی است دقیق‌النظر به‌این مطلب نیك واقف بوده، و اگر چه آنرا تصریح نکرده است، عملاً آنرا رعایت کرده چنانکه غالباً وقتی می‌خواهد به‌حقیقت مطلق اشاره کند ضمیر غایب را بکار می‌برد و مثلاً می‌نویسد: «او مرغ خود است و آشیان خود است»، (ف ۱۰)[۱] یا در جای دیگر می‌گوید: «هم او آفتاب

۱. در این فصل و فصل بعد هر جا که از کتاب سوانح غزالی عبارتی نقل می‌شود عدد فصل مطابق شماره فصول‌سوانح در چاپ هلموت‌ریتر (استانبول ۱۹۴۲) ذکر خواهد شد.

و هم او فلك...» (ف ۴). گاهی نیز حتی از بکار بردن ضمیر خودداری می‌کند و به‌استعمال فعل سوم شخص اکتفا می‌کند.

اخلاف غزالی نیز مانند او این نکته را می‌دانستند و گاهی آنرا تصریح می‌کردند. مثلاً قاضی حمیدالدین ناگواری (متوفی ۶۴۳) در لوایح این حدیث را ازپیغمبر اکرم (ص) نقل‌می‌کندکه: «وانی‌لاستغفرالله کل‌یوم‌مأته‌مرة» (من‌هر روز صدبار استغفار می‌کنم) وسپس در شرح آن می‌نویسد:

> خواجهٔ عالم... از کمال شوق در غلبات شوق اورا در روزی به‌نود [ونه] نام بخواند. چون به‌عظمت و جلال و کبریاء او کاشف شد از گفته استغفار کرد ـ نود ونه بار برای نود ونه نام و یك بار از برای این استغفار. و این سر رمز آنست که حکیمان دقیق‌النظر گفته‌اند که او را درعالم ما به‌اصطلاح ما نامی نیست. و این سری بزرگ است، جز به‌ذوق فهم نتوان کرد.[۱]

برخی ازعارفان بخصوص کسانی که تحت تأثیر مکتب ابن‌عربی قرارگرفته‌اند این‌حقیقت را حق‌یاحق‌تعالی، وبا به‌تبع حکماء و همچنین ابن عربی‌او را حقیقت وجود، ذات بحت، وجود مطلق، یا هستی صرف و یا به تبع اشراقیون او را نور نامیده‌اند. این اسماء نیز حق مطلب را ادا نمی‌کند، زیرا هر اسمی که بر او نهیم بناچار از تنزیه او کاسته‌ایم

۱. لوایح، ص ۱۲۶.

و نسبتی را در نظر گرفته‌ایم و مدعی نوعـــی علم و ادراك در بارهٔ او شده‌ایم. و این درست همان چیزی است که در مقام تنـزیه می‌خواستیم از آن پرهیز کنیم. قصد این‌است که سلب اعتبارات و نسب کرده شود، و چون اسم بر او نهیم از مراد خود دور می‌شویم. پیروان ابن عـربی نیز به‌این مطلب توجه داشته‌اند، چنانکـه عبدالرحمن جامی که خود از شارحان ابن‌عربی است می‌گوید:

خواهم که بخوانمش به‌صد نام اما

اوبرتر ازآن است که‌گنجد درنام[1]

با وجـود اینکه او ورای اسم است ما ناگـزیریم که اسمی بر او بنهیم و خواجه احمد غزالی در کتاب سوانح نام عشق را بـر او می‌نهد. تا پیش ازغزالی کسی این نام را به‌حقیقت مطلق اطلاق نکرده بود.عشق نزد اسلاف غزالی سریان رحمت خاص الهی در همهٔ موجودات بود ودر انسان به‌عنوان کیفیتی نفسانی بشمار می‌آمد.اما غزالی عشق را یا ذات عشق را منشأ و مبدأ این سـریان و این نیرو و آن را عین ذات احدیت می‌داند.

اطلاق اسم عشق یا محبت که در حقیقت از صفات ذاتی الهـــی است بر عین ذات باعث می‌شود که تمامی عرفان نظری خواجه دربارهٔ عشق وحالات واغراض آن باشد. به‌عبارت‌دیگر، به‌موجب این‌نام‌مسائل علم تصوف رنگ دیگری بخودمی‌گیرد. ازلحاظ اصطلاحات‌نیز بااینکه این کتاب بیشتر به‌مسائـل مابعـد طبیعی می‌پردازد در آن از استعمال اصطلاحات فلسفی خـودداری شده است. خواجه‌احمد سعی می‌کند که

---

۱. اشعةالمعات، عبدالرحمن جامی، تهران: ۱۳۵۲،ص ۲۱.

از فلسفه بگذرد و به‌همین دلیل است که در عـرفان او مباحث مابعد-الطبیعه از قبیل‌بحث وجود و بحث شناسایی وعلم‌النفس با هم‌می‌آمیزند بطوریکه تفکیك آنها بغایت دشوار می‌گردد.

هـر چند که غزالـی عملاً حقیقت مطلق را عشق یا ذات عشق می‌خواند، وجه این‌تسمیه را صریحاً بیان نمی‌کند، گر چه با مطالعه و بررسی نظریات او می‌توان تا حدی به‌این وجه پی برد. اما این مطلب‌در آثار بعضی از اخلاف غزالی گاهی به‌صـراحت بیان شده است، و اثری که منظور نظر است لمعات فخرالدین عراقی همراه شرح آن توسط جامی است.

غزالی با این نامگذاری و نظریات خاصی که ابراز کرده مؤسس یك نهضت عظیم در تاریخ تصوف و عرفان اسلامـــی بخصوص تصوف ایرانی گردیده است. پس از غزالـی بسیاری از عرفا و صوفیه به‌تبع او موضوع علم‌خویش را درآثار منثور و منظوم خود عشق‌نامیده‌اند. عراقی با اینکه خود از شاگران مکتب‌ابن‌عربی است، همانطور که قبلاً گفته شد، لمعات را بر سنن سوانح نوشت. برخلاف آنچـه معمولاً پنداشته‌اند منظور عراقی در اینجا صرفاً این نیست که می‌خواهد از اسلوب و سبك غزالی در سوانح تقلید کند، بلکه مراد او این است که‌می‌خواهد مسائل علم‌عرفان را با اصطلاحات مکتب احمد غزالی‌بیان کند. به‌عبارت‌دیگر، بجای اینکه مانند ابن‌عربی صرفاً از احدیت و واحدیت وحضرات دیگر و تجلی‌و استغناء و افتقار و رب وعبد سخن‌گوید می‌خواهد سخن‌ازعشق و عاشق و معشوق و کـرشمه و ناز و نیاز به‌میان‌آورد. اما فرق این دو این‌است که غزالی خود مؤسس است، و حال آنکه عراقی تابع و مقلد

اوست. غزالی چون چشمه‌ایست که از خود می‌جوشد، و حال آنکه‌عراقی از بیرون چشمه می‌خواهد به‌درون‌نفوذکند. به‌همین علت‌یك‌نوع وقوف و آگاهی در انتخاب این مذهب و این طریقه و سنت در عراقی هست و همین امر موجب می‌شود که سخنی بگوید که غزالی‌آنرا به‌زبان نیاورده است. درجاییکه‌غزالی‌درمقدمه سوانح می‌گویدکه می‌خواهد دربارهٔحقایق عشق‌وحالات‌واغراض‌عشق‌فصلی‌چندبنویسد، عراقی می‌نویسد: «بدانگونه دراثنای‌هرلمعه ازاین‌لمعات ایمائی کرده‌می‌آید به‌حقیقتی منزه ازتعین[1]». این حقیقت موضوع مسائل علمی است که مورد بحث عراقی است. در بارهٔ نامیدن این‌حقیقت می‌نویسد: «خواه حب‌اش‌نام نه خواه عشق، اذلا مشاحة فی‌الالفاظ.» عراقی‌خود بیش ازین چیزی نمی‌گوید، اما شارح او جامی در خصوص این وجه تسمیه می‌نویسد:

هر لفظی را بر هر معنی‌که می‌خواهند اطلاق توان کرد، خواه به‌وضع از برای وی بر سبیل ارتجال ـ اگر این لفظ را پیش از این معنی دیگر نبوده باشد، یا اگر بوده باشد مناسبت بین المعنیین ملحوظ نباشد ـ یا برسبیل نقل و تجوزکه میان معنی اول وثانی مناسبتی ملحوظ‌باشد که مصحح نقل و تجوزباشد. و اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلقه از این قبیل است که مناسب بین‌المعنیین مرعی است از دو وجه: یکی مشابهت حقیقت مطلقه مرمعنی عشق و محبت را در عموم سریان در همهٔ موجودات، چه واجب و چه ممکنات. پس حقیقت مطلقه

---

۱. رجوع کنید به اشعةاللمعات، ص ۳۵.

را در عموم سریان به‌معنی عشق و محبت تشبیه کـرده‌اند، و اسمی را که موضوع است بازاء شبه در مشبه استعمال‌کرده، چنانچه در استعاره باشد.
و دیگـر لـزوم معنی عشق است مرحقیقت مطلقه را در جمیع تنزلات و تجلیات. پس لفظی که موضوع است بازاء لازم در ملزوم استعمال کرده‌اند، چنانچه در مجاز مرسل.
و چون شیخ مصنف (عراقی) بنا براستمالت قلـوب طالبان و مریدان وستر برمنکران و معاندان در این رساله (لمعات) بیان حقایق اکثردر صورت مجاز کرده و منظوماتی‌که ایراد افتاده بیشتر بر آن اسلوب وقوع یافته، لاجـرم لفظ عشق را که با آن اسلوب مناسبتی تمام دارد و در عـرف ارباب آن شیوعی کامل اختیار نمود و به حقیقت منزه از تعین که موضوع این علم است اشاره فرمود.[1]

هر چند که جامی این توضیحات را دربارهٔ عـراقی نوشته است، در مورد غزالی نیز صادق است، اگر چه خواجه احمد عبارتی ذکرنکرده است که بتوان چنین شرحی دربارهٔ آن نوشت.

۳. عشق ورای علم است.

سبب اطلاق اسم عشق بر حقیقت مطلق هر چه باشد، عرفا تأکید

۱. اشعةاللمعات، صص ۳۵ و ۳۶.

کرده‌اند که مسمی را نمی‌توان شناخت زیرا ورای تعریف است و مرتبهٔ او بلندتر از آن است که دست علم بدو رسد. بطورکلی حکما و عرفای اسلامی حقیقت مطلق را مافوق علم و دانش و کشف و شهود می‌دانند، چنانکه مثلاً جامی در این خصوص می‌گوید:

> حقیقت وجود را من حیث هو بی ملاحظه نسب و اعتبارات، اگر چه نسبت تجرد از همه باشد، وجود مطلق و ذات بحت و هستی صرف و غیب هویت و احدیت مطلقه و احدیت ذاتیه گویند. و از این حیث مرتبهٔ وی از آن بلندتر است که‌متعلّق علم و کشف و شهود تواند شد. نه به‌دست علم ودانش‌دامن ادراك او توان گرفت و نه به‌دیدهٔ کشف و شهود پرتو جمال او توان دید.[۱]

ازآنجاکه حقیقت‌مطلق که‌هستی‌صرف‌است وفاقدماهیت،یا ورای ماهیت،قبول‌تعریف‌نمی‌کند وحدورسمی‌نمی‌تواند داشته باشد، بنابراین هرچه در وصف‌آن بگوییم حقیقت اورا بیان نکرده‌ایم. درمذهب غزالی نیز عشق که به‌یك معنی همان حقیقت مطلق و ذات بحت است و رای حد و رسم است، واینکه او را گاهی محبت یا محبت مفرط[۲] خوانده‌اند

---

۱. اشعة‌اللمعات، ص۶.

۲. چنانکه گفته‌اند: «عشق عبارت است از افراط محبت و شدت آن» (العشق عبارة عن افراط محبة و شدتها) و «محبت چون شدت یافت و قوی شد عشق نامیده می‌شود» (والمحبة اذا اشتدت و قویت‌سمیت عشقاً). اصطلاح «شدت محبت» مبتنی است بر آیهٔ قرآن: «ان‌الذین آمنوااشد حباالله» (۱۶۵/۲).

شرح اسمی بیش نیست. دراین خصوص سرایندهٔ کنوزالاسرار و رموزالاحرار[۱] که یکی از پیروان غزالی است می‌نویسد:

عشق را جزبه‌عشق‌نتوان یافت	علم‌ازو آگهی به‌ایمان‌یافت
حدش ازحد وصف بیرون‌است	نتوان‌گفت‌چند یا چون‌است
علمـا از طـــریق استـدلال	گفته اسمش محبتی به‌کمال
عشق بیرون ز اسم و رسم‌آمد	علم را زو،همین‌دوقسم‌آمد[۲]

این ابیات، چنانکه‌ملاحظه می‌شود، رنگ‌منطقی و فلسفی دارد، و این چیزی است که در اثر خواجه احمد غزالی به‌چشم نمی‌خورد. در هیچ‌یك از فصول سوانح غزالی کلمهٔ حد یا رسم، و یا اصطلاح «طریق استدلال» یا «اسم» به‌معنی شرح اسم را به کار نمی‌برد. این اصطلاحات خاص فلاسفه و منطقیون است، و غزالی بدون اینکه مانند برادر خود

۱. کنوز الاسرار و رموز الاحرار مثنوی‌ایست‌که ناظم آن احتمالا محمود کاشانی نویسندهٔ مصباح‌الهدایه و مفتاح الکفایه است. این اثر که به‌غلط‌به‌عنوان عشقنامهٔ سنایی معـروف است دربارهٔ مباحث اصلی کتاب سوانح سـروده شده است و بـرای تحقیق در بارهٔ متن سوانح چه از حیث صـورت عبارات و چه از حیث معنی آنها می‌تواند بسیار مفید افتد. بخشی از این مثنوی به سال ۱۳۴۵ خورشیدی در شمارهٔ سوم مجلهٔ «دانشکده ادبیات دانشگاه تهران» (صص ۳۲۸-۳۵۱) و بخشی دیگر به‌سال۱۳۴۶در شمارهٔ چهارم(صص ۴۹۴-۵۲۲) به‌اهتمام احمد گلچین معانی چاپ شده است. در مثنوی‌های حکیم سنایی (به‌تصحیح‌محمد تقی‌مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۸ صص ۱۹-۴۷) نیز تحت عنوان عشقنامه‌چاپ شده است.

۲. کنوزالاسرار، مجلهٔ دانشکـده ادبیات، شمارهٔ چهـارم، ص ۵۰۹/ عشقنامه ص ۳۷.

امام محمد به‌فلاسفه بتازد سعی دارد از فلسفه بگذرد و عرفانی ارائه‌دهد که تماماً مبتنی بر قرآن و حدیث و اصطلاحات قرآنی و کلامی است، بطوریکه اگر تمامی این کتاب را تفسیری برکلمات قرآنی «یحبهم و یحبونه» بخوانیم سخنی به‌گزاف نگفته‌ایم.

اگر چه غزالی اصطلاحات فلسفی را بکار نمی‌برد، مطالبی که بیان می‌کند به‌معنی وسیع کلمه «فلسفی» است و این‌کار را از طریق اشاره انجام می‌دهد. إشارات در نزد غزالی به‌معنی باطن عبارت است و عبارت هم به‌این معنی ظاهر اشارت می‌باشد. درك عبارت از طریق عقل است وحال آنکه درك باطن‌عبارت یعنی‌اشارت فقط از طریق ذوق‌ممکن است.[1] حقیقت عشق ازجمله اموری است‌که فقط از طریق ذوق‌می‌توان آن را دریافت،و حروف و کلمات قاصراند ازاینکه بتوانند معانی‌عشق یا حقایق مربوط به‌عشق را بیان کنند. «حدیث عشق در حروف و در کلمه نگنجد، زیرا که آن معانی‌ابکار است‌که دست حروف به‌دامن‌خدر آن ابکارنرسد»[2]. اما در عین حال از آنجا که عبارت می‌تواند واجد اشارت باشد، غزالی سعی می‌کند از راه بیان عباراتی‌که دربطن دارای اشارات‌اند ابکارمعانی را به‌ذکور حروف دهد. از اینجاست‌که درابتدا

---

۱. در اینجا مراد از عقل، عقل جزوی است که مقابل ادراك بی‌واسطه یعنی ذوق است.حکیم‌الترمذی با استفاده ازاصطلاحات قرآنی موضع علم‌عبارت را صدر و موضع علم اشارت را قلب دانسته است. صدر یاسینه از نظر ترمذی جایگاه نور اسلام و علم شریعت است و حال آنکه قلب یا دل که داخل صدر است معدن نور ایمان و اصول علم وجایگاه حکمت است (رجوع کنید به‌بیان الفرق بین‌الصدر و القلب و الفؤاد و اللب، لابی عبدالله محمدبن علی‌الحکیم الترمذی، تحقیق دکتورنیقولاهیر. قاهره: ۱۹۵۸. ص ۵۸).

۲. سوانح، مقدمه.

وانتهای سوانح کلام ابوالقاسم جنید را نقل کرده می‌گوید: «کلامنا اشارة»[۱] همین امر موجب شده است که کتاب سوانح که حقیقتاً یك اثر کم نظیر درعرفان نظری است به‌صورت یك کتاب ادبی جلوه کند. کثرت اصطلاحات ادبی و تمثیلات و حکایات و مجاز و استعاره دراین اثر موجب می‌شود که خواننده در بدونظر فراموش کندکه در ورای عبارات زیبا ودلنشین معانی مابعدالطبیعه عمیقی نهفته است.

از جمله مسائلی که غزالی به‌اشاره بیان می‌کند مسألهٔ عجزعلم از ادراك حقیقت عشق است. اگر چه در ابتدای سوانح تصریح می‌کند که «جلالت او از حد وصف و بیان وادراك علم دور است» (ف ۳) در سایر قسمتهای کتاب سعی می‌کند این معنی را به‌شیوه‌ای دیگر بیان کند ولذا عشق را به‌گوهری مانند می‌کندکه درصدف جان ودر قعردریاست. علم ناظری است در خشکی که به سمت دریا پیش می‌رود، اما حدعلم تا ساحل بیش نیست.[۲] هرگاه علم بخواهد قدم پیش نهد در دریا غرق می‌شود و پیش از آنکه دستش حتی به‌صدف رسد هلاك می‌گردد.

در اینجا باید متذکرشد عشقی که در صدف جان است ذات‌عشق که متعالی ومنزه از هرگونه نسبت واعتباراست نیست، بلکه دراینجا، یعنی درصدفِ جان، یك درجه ازآن مرتبه تنزل کرده وبا روح یا جان نسبتی پیدا کرده است. بنابراین منظور از عشق در اینجا حقیقت مطلق یا ذات عشق نیست بلکه عشق محدث است که با روح آمیـزش پیدا کرده است. فرق این دو را بعداً به‌تفصیل توضیح خواهیم داد.

---

۱. فصلهای ۱ و ۷۲.
۲. رجوع کنید به سوانح، فصل ۴.

علی‌رغم امتیازی که بدان اشاره شد حقیقت عشق یکی است و اگر عشق محدث‌را یعنی‌عشق متحد با روح را بیرون از حدعلم‌بدانیم، این حکم در مورد ذات متعالیهٔ عشق به طریق اولی جاری خواهد بود. غزالی به‌طورکلی نمی‌خـواهد نفیاً «یا اثباتاً چیزی در بارهٔ ذات عشق بگوید، زیراکه چنین‌کاری براستی ممکن نیست. حتی عباراتی‌که حاوی اشارات است بدان مرتبه نمی‌رسند. هر گاه سلب نسبتی از ذات عشق کرده شود باز این خود قیدی خواهد بود، و حال آنکه او مطلق از هر قیدی است حتی قید اطلاق. در عـوض، در مورد عشق محدث می‌توان سخن‌گفت، و چون حقیقت عشق یکی‌است،پس ذات عشق را هم‌می‌توان گفت که ورای علم است.

غزالی گاهی علم وعقل را مترادف یکدیگر بکار می‌برد و حکمی را که درمورد حد علم‌کرد در جای دیگر با استفاده از لفظ عقول‌می‌کند و می‌نویسد «عقـول را دیده بربسته‌اند از ادراك ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است. پس چـون به‌صدف علـم را راه نیست، به جوهـر مکنون‌که در آن صدف است چگـونه راه بود؟» (ف ۷۵). بسته بودن دیده عقـول از ادراك عشق در اینجا نه بدین معنی است که عقول امکان دارد که بتوانند در شرایط خاصی او را ببینند. این بسته بودن به‌معنی نداشتن دیدهٔ لازم است، یعنی عـدم امکان رؤیت. عقل دیده‌ای دارد، اما با این دیده فقط می‌تواند سطـح دریا را که صورت معشوقـی است رویت کند، ولیکن حقیقت عشق را هرگـز با آن دیده نتواند دید زیرا که آن حقیقت ورای منظوری است. «عشق پوشیده است، هرگـــز کس ندیدستش‌عیان» (ف۳). گاهی نیز غزالی برای بیان مقصودخویش

ازاصطلاحات کلامی استفاده می کند، چنانکه دربارهٔ این مطلب می نویسد: «او خود به‌حجب عز خود متعزز است، کس ذات وصفات او چه‌داند؟» (ف ۳۷).

در عین حال که ذات عشق از دیدهٔ علم پوشیده است، روح از او بی‌نصیب نمی‌ماند. حقیقت عشق از عالـمِ قدم است، ازلی وابدی است، وبه«آنجا» یعنی ورای‌عالم‌ملك تعلق دارد ـ «او مرغ ازل‌است.» اما عشق در ازل به‌مرتبهٔ منظوری تنزل کرده و جمال خویش را به‌روح نموده و او را حامـل بار امانت کرده است. «بارگاه عشق ایـوان جان است که در ازل‌ارواح را داغ، الست بربکم، (۱۷۳/۷)آنجا بار نهاده است.»(ف ۳۳) هر گاه روح بخواهد مجدداً آن جمال را ببیند باید خود آنجایی شود، یعنی از عالم حدوث بگذرد. یکی از مراحل این گذشت، ترك علم است. این مطلب را غزالی در یکی از فصول سوانح چنین‌بیان می کند:

سـّر اینکه عشق هرگـز تمام روی به‌کس ننمایدآنست که او مرغ ازل است اینجاکه‌آمده است مسافر ابدآمده است.اینجا روی به‌دیدهٔ حدثان ننمایدکه نه هـر خانه آشیان او را شاید، که آشیان از جلالت ازل داشته است. گاه‌گاه وا ازل پرد و در نقاب پردهٔ جلال و تعزز خـود شود، و هرگز روی جمال به کمال به دیدهٔ علم ننموده است و ننماید. برای این سر اگـر وقتی نقد امانت وی را بیند، آن وقت بـــود که از علایق و عوایق اینجایی وارهد واز پندارعلم و هندسه وهم وفیلسوفی

خیال و جاسوسی حواس باز رهد... «که روستم راهم رخش روستم کشد»، که ایشان هر دوآنجایی‌اند نه اینجایی (ف۹).

چنانکه ملاحظه می‌شود غزالی به‌آگاهی و ادراکی قائل است که مافوق علم است، و این آگاهی را معرفت روح می‌خواند. فرق علم با معرفت این‌است که حدود علم، به‌قول‌غزالی[1]، همه عمارت است،یعنی علم دارای حد معین است و به‌امور محدود ومتعین می‌توان علم‌داشت، ولیکن‌معرفت رایك حد با خرابه‌است، یعنی‌از یك جهت اسقاط اضافات شده و تعینات محو گردیده است، و از این رو همانند عشق شده است. در اینجا بیش از این نمی‌توان وارد این موضوع شد.شهود عشق در ازل وقبول‌بار امانت و کیفیت آنجایی شدن‌روح و رسیدن به‌معرفت‌موضوعی است که شرح آن را به‌بعد موکول می‌کنیم.

۴. عشق ورای وجود است.

نه تنها ذات‌عشق مافوق‌علم است، بلکه‌ورای وجود نیزمی‌باشد. برای بیان این معنی‌غزالی گاه لفظ عدم را به‌کار می‌برد و گاه لفظ‌قدیم را. گاه نیز می‌گویدکه عشق ازلی و ابدی است. درهر سه مورد منظور او این است که اصل عشق متعالی از وجود است. واینك باید دید معنی این الفاظ چیست و غزالی دقیقاً چه می‌خواهد بگوید.

۱. رجوع شود به سوانح، فصل ۴.

اولاً غزالی متعالی بودن عشق ازوجود را عدم‌می‌خواند،چنانکه در آغازسوانح می‌نویسد: «عشق از عدم از بهر من‌آمد به‌وجود» (ف۱). عدم در این مصراع به معنی عدم مطلق نیست، بلکه مراد از آن کمون و پوشیدگی است، همانطور که مثلاً ثمره در شجره پوشیده است. این معنی را عین‌القضاة در تمهیدات هنگام بحث در بارهٔ خلقت نور محمدی (ص) یعنی همان حقیقتی که غــزالی در سوانح روح خوانده است بیان کرده می‌نویسد: «زیتون در شجره چون کامن و پوشیده باشدآن‌را دانی چه خوانند؟ علماآنراعدم خوانند، وچون‌ظاهرشود بدو و ظهورخوانند، و چون با درخت شود و ناپدید گردد رجوع خوانند[۱]. «مراد غزالی هم از عدم در مصرع فوق پوشیدگی‌وکمون عشق است و به‌وجود آمدن او نیز ظهور اوست. قبل از این ظهور در ذات خود فاقد تعین است، اما همین‌که از مقر خود خارج شود و ظهور کند، از معنی به‌عالم صــورت می‌آید. اینجاست که پای روح به‌میان می‌آید، چه برای اینکــه عشق ظهور کند باید مظهــری باشد و این مظهر آینهٔ روح است. پس ورود عشق‌به‌عالم وجود باید همراه‌روح‌باشد، و باز همانطورکه قبل از وجود عشق در عدم بسر می‌برده، پس از وجود یافتن هم باز به‌عدم‌برمی‌گردد و در این بازگشت نیزهمراه روح است. از اینجاست که غزالی می‌گوید (ف ۱):

با عشق روان شد از عدم مرکب ما

روشن ز چــراغ وصل دایم شب ما

---

۱. تمهیدات، ص ۲۶۵.

زان می که حرام نیست در مذهب‌ما

تا باز عـدم خشـك نیابـی لب ما

اصطلاح دومی که غزالی برای بیان این مطلب به‌کار می‌برد قدم است. ساحت وجود از نظر او عالم حدوث است و در مقابل حدوث‌قدم می‌باشد. عشق اگرچه‌گام به‌عالم هستی نهاده ودرمحدثات سریان‌یافته، اصل او از عالم قدم است، چنانکه خواجه می‌نویسد: «اصل عشق ازقدم رود» (ف ۵۸). همینکه دراین عبارت قید شده‌است که‌اصل عشق ازعالم قدم است خود حکایت دارد از اینکه عشق به‌عالم حدوث نیز راه یافته است. پس‌عشق باید هم قدیم باشد و هم حادث. آنچه قـدیم است اصل اوست و آنچه حادث است نمایش او. به‌همین جهت است که عشق هم ازعدم قوت می‌خورد وهم از وجود، چنانکه‌سراینده‌ٔ کنوزالاسرار می‌گوید:

عشق مـــرغ نشیمن قـدم است

قوت اوگه وجود و گه عدم‌است[1]

از آنجا که خواجه احمد به‌نظـریات عرفانی خود جنبه حرکت و جنبش‌می‌دهد، وعشق را ازحیث‌جنبش‌آن بررسی میکند[2]، یا به‌اصطلاح خود «مرغ عشق را»[3] از حیث طیران او درعالم وجود و بازگشت او به اصل خود لحاظ می‌کند، گاهی الفاظ ازل و ابد را برای تعالی عشق از وجود به‌کارمی‌برد، چنانکه درفصلی‌که قبلاً تماماً نقل‌کردیم می‌گوید:

---

۱. کنوزالاسرار، ص ۳۴۵/ عشقنامه، ص ۱۹.

۲. همین امر موجب می‌شود که مابعدالطبیعهٔ غزالی کاملاً عرفانی باشد زیرا جز ازحرکت و جنبش وسیر وسفر عشق به‌همراه روح‌بحثی به‌میان‌نمی‌آورد.

۳. در جاییکه غزالی اصل عشق رامرغ عشق‌می‌خواند منظورهمان سیمرغ است که در رسالةالطیر یا داستان مرغان مقصود و مآل همهٔ مرغان است.

«او مرغ ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است» (ف۹). منظور از «اینجا»ساحت وجود است. عشق در این عالم در حکم‌مسافری است که شبی‌را در رباطی به‌صبح می‌رساند و سپیده‌دم رخت‌سفرمی‌بندد و به‌ابدیت که وطن اوست هجرت می‌کند. حتی‌درحینی‌که در این‌رباط موقتاً اقامت کرده است «گاه‌گاه وا ازل پرد و در نقاب پرده جـلال و تعزز خود شود» (ف۹).

تا زمانی که عشق در عالـم حدوث است در مشتقات خود، یعنی در نشأت خود، که عاشق و معشوق است وجود می‌یابد. عشق محدث‌از طریق رجعت عاشق و معشوق است که به‌اصل خود باز می‌گردد. عاشق و معشوق هریك وجودی دارد-و وجود آنها وسایل یا به‌قول‌خواجه‌ساز سفرایشان است. درحالیکه وجود عاشق وصفات وجود اوسازفراق‌است، وجود معشوق نیز ساز وصال است. اما اصل عشق را نه ساز فراق است و نه ساز وصال. عشق ورای وصال و فـراق است، چون مافـوق ثنویت عاشق و معشوق است. غزالی این مطلب را تصـریح کـرده می‌نویسد: «ساز وصال وجود معشوق است و ساز فراق وجود عاشق است و عشق‌از هردو بی‌نیاز» (ف۳۹). در مورد مراتب عاشقی و معشوقی‌و حالات فراق و وصال بعداً درجای خود سخن خواهیم‌گفت. در اینجا همین قدراشاره می‌کنیم‌که مسألهٔ تنزیه‌عشق از وجود ازارکان عرفان غزالی است‌ولازمهٔ بازگشت روح به مبدأ است. برای اینکه روح به‌کمال وصال رسد باید دست از وجـود عاشقی خویش بشوید و سرانجام وجود معشوقی نیز در ذات عشق محو افتد، چه عاشق و معشوق هر دو غیراند و «در اوغیری‌را گنجایش نبود. مادام که با او بود، قیام او بدو بود وقوت او هم‌از او

بود، عاشق و معشوق او را همه غیر بود» (ف۴).

۵. عشق و وحدت وجود

قبلاً اشاره کردیم که منظور غزالی از عدم، عدم‌مطلق نیست، و اینك باید اضافه کنیم که منظور او از وجود هم وجود مطلق نیست. در عرفان‌غزالی‌وجود حیثیت هستی عالم حدوث یا کون است. آنچه راکه حکمای اسلامی و ابن‌عربی وجود بحت یا هستی صرف می‌خوانند در حقیقت همان است که غزالی «اصل عشق» یا «ذات عشق» و یا گاهی «حقیقت عشق» می‌خواند. بنا براین اطلاق عنوان «وحدت وجود» به مذهب خواجه احمدغزالی‌ازیك وجه صحیح است و از وجهی‌دیگرصحیح نیست زیرا که غزالی وجود را به‌معنی خاصی که گفته شد به‌کارمی‌برد، و وجود به‌این معنی حقیقت مطلق نیست. اما ازطرف دیگر، غزالی‌اصل عشق و نمایش او را یعنی عشق قدیم و عشق محدث را در اصل یك حقیقت می‌داند و از همین رو هردو را عشق می‌خواند. دریکی ازفصول سوانح معنایی را که ابن‌عربی یك قرن پس از غزالی در باب «وحدت وجود» می‌خواهد بگوید با زبانی شاعرانه چنین بیان کرده است.

او مرغ خود است و آشیان خود است. ذات خود است‌وصفات خود است. پر خود است و بال خود است. هوای خود است و پرواز خود است. صیاد خود است و شکار خود است. اول‌خود است و آخر خود است. سلطان خود است و رعیت خوداست.

صمصام‌خود است‌ونیام‌خود است. اوهم باغ‌است وهم درخت،
هم شاخ است و هم ثمره، هم‌آشیان است وهم مرغ (ف ۱۰).

در اینجا غزالی موعظه نمی‌کند، پند واندرز ودستورات طریقتی نمی‌دهد. او شاعر است و شعر می‌گوید. اما در عین‌حال فقط یك شاعر نیست. او به معنی حقیقی کلمه فیلسوف است و می‌خواهد معانی عشق را بیان‌کندونظریات عرفانی ومابعدالطبیعهٔ خود را درباب حقیقت مطلقه و وحدت‌او یاتوحید اوبازگوکند. اما برخلاف فلاسفه به‌استدلال متوسل نمی‌شود وبرهان نمی‌آورد، حتی آیه وحدیث هم‌برای اثبات مدعای خود نقل نمی‌کند. اصلاً او چیزی را نمی‌خواهد اثبات‌کند. مطلبی را به‌ذوق دریافته و آنرا بیان می‌کند. پس اشارت را به لباس عبارت درمی‌آورد و معنی را صورت می‌بخشد وفلسفه وشعر را به هم می‌آمیزد.

با اینکه بیش ازنه قرن‌از انشاء این اثرگذشته وعلی‌رغم فرهنگ غنی عرفانی در زبان فارسی، هنوزکسی نیامده است که این عبارات را به درستی شرح ومعانی آنها را بیان‌کند.[1]

۱. سیداکبر حسینی در تبصرة الاصطلاحات‌لصوفیه (به‌تصحیح سید عطا حسین، حیدرآباد: ۱۳۶۵ ﻫ. ق) عباراتی از اسمارالاسرار پدرش سید محمد حسینی‌گیسو دراز نقل وسپس شرح‌کرده است. برخی از عبارات اسمارالاسراراز سوانح است و احتمالاً خواجهٔ‌گیسو دراز آنها رامستقیماً از لوایح حمیدالدین ناگوری اقتباس‌کرده است. عباراتی که‌کم‌وبیش مطابق فصل دهم سوانح است و سید اکبر در تبصره شرح کرده است از این جمله‌اند: «عشق مرغی است (که) در هوای خود پرد» (تبصره، ص ۱۷)، «عشق تیغ‌است. عشق نیام است» (تبصره، ص ۲۶)، «عشق صیاد است. عشق صید است. عشق دام است» (تبصره، ص ۲۶). در همهٔ این موارد شارح عشق را به معنی عشق محدث تلقی‌کرده است.

حتی شارحان سوانح [1] نیزاز ساحل‌این‌بحررد شده‌اند. فقط برخی از شعرای صوفی، مانند شمس‌الدین‌مغربی، این معانی را به نظم در- آورده‌اند.[2]

این مرغ باآشیان وبال و پرش، و این صیاد با شکارش، و این صمصام با نیامش و این باغ و درخت وشاخ و ثمره‌اش هرچه هست یك حقیقت بیش نیست. در آهنگ کلام غزالی توحید موج می‌زند و معنی «وحدت وجود» درآن به خوبی مشاهده می‌شود. او مست توحید است، لکن ادعای مستی و حدیث شراب‌خوارگی خویش را به میان نمی‌کشد. اما همین قدرکه لب به سخن می‌گشاید بوی دهان اوگواهی می‌دهد که در پنهان چه خورده است.

با درنظرگرفتن این‌فصل از سوانح ومقدماتی‌که ذکرکردیم، باید اذعان‌کنیم‌که بحث برسر اینکه آیا احمد غزالی قائل به «وحدت وجود» است یا نه، به یك بحث لفظی تبدیل می‌شود. قائلان به وحدت وجود و غزالی همه یك معنی را بیان می‌کنند و آن حقیقت توحید واصل اصول دین است. نهایت‌آنکه غزالی خود هیچگاه عنوان «وحدت وجود» را به کار نمی‌برد چون وجود را به معنایی‌که فلاسفه و حکماء و ابن‌عربی و شاگردانش‌به‌کار برده‌اند درنظرنمی‌گیرد. شایدبتوان‌مذهب‌او را «وحدت عشق» نامید،گرچه او خود این عنوان را نیز به‌کار نمی‌برد، زیراکه در

---

۱. مانند نویسندگان سئوال و جواب در شرح سوانح و شرح سوانح (برای توضیح در مورد این دو نسخهٔ خطی رجوع شود به فهرست مأخذ).

۲. یکی از غزلهای شمس‌الدین مغربی را که حاکی از این معنی است نگارنده در مقالهٔ «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی» (جاویدان خرد، سال ۲، ش ۱، صص ۵۱ - ۴۳) نقل و تحلیل‌کرده است.

آن مرتبه او را به حقیقت اسمی نیست، حتی اسم عشق. از این روست که غزالی برای بیان این معنی لفظ توحید را به کار می‌برد که کاملاً اسلامی وقرآنی است و می‌نویسد «توحید او را و او خود هم توحید را بود» (ف ۴). گاهی نیزلفظ فارسی «یگانگی» را استعمال‌می‌کند، چنانکه در همان فصل می‌نویسد:

> هم او آفتاب و هم او فلك. هم او آسمان و هم او زمین. هم او عاشق وهم او معشوق وهم او عشق، که اشتقاق عاشق ومعشوق ازعشق است. چون عوارض اشتقاقات برخاست، کار باز با یگانگی حقیقت خود افتاد.

فصل پنجم

روح و عشق

۱. به‌وجودآمدن روح ومعرفت آن. ۲. مسألهٔ صدور روح وعشق ازواحد.
۳. نسبت روح و عشق. ۴. خاصیت روح.

۱. به‌وجودآمدن روح و معرفت‌آن.

حقیقت مطلق در ذات خود وحدت محض است و اثری ازکثرت در او نیست. این حقیقت قدیم است و عین معنی است. امـا در نشأت اول ظهور وتجلی می‌کند. کیفیت این ظهور وتجلی یکی از اسرار است که غزالی هرگز درصدد توضیح آن بـرنمی‌آید و فقط در ابتدای سوانح می‌گوید که عشق از عدم روان شد و به وجود آمد. منظور از عشق در اینجا عین عشق و اصل آن‌که در حجاب تعزز خود متعزز است یا درمقر خود آرمیده است نیست، بلکه عشقی است که یك مرتبه از اصل خود تنزل‌کرده است، و همین عشق است‌که با روح نسبت برقرار می‌کند.

روح حقیقتی است‌که همراه عشق ازعدم به وجود می‌آید. دربارهٔ این تلازم غزالی برسبیل ایجاز می‌فرماید: «روح از عدم به وجود آمد.

به سرحد وجودعشق منتظر مرکب‌روح بود.» (ف ۱). حقیقت روح نیز چیزی‌است‌که غزالی دربارهٔ آن سکوت می‌کند. این خاموشی کم وبیش در نزد سایر عرفا و متصوفه مرسوم است و علت آنرا نیز رخصت ندادن شریعت‌دانسته‌اند، چنانکه ابوحامد امام محمدغزالی در کیمیای سعادت می‌نویسد:

ماهیت روح وصفت خاص وی را شریعت رخصت نداده است وبرای آن بودکه رسول (ص) شرح نکرد، چنانکه حق تعالی گفت یساءلونك عن‌الروح، قل‌الروح من امرربی. بیش از این دستوری نیافت‌که‌گوید: روح ازجمله‌کارهای الهی‌است و از عالم امـراست... و حقیقت وی بشناختن دشخـوار است ودر شرح‌کردن رخصت نیست.[۱]

در اینجا ابوحامد علاوه بر اینکه شرح ماهیت روح را از لحاظ شرعی‌جایز ندانسته است اشاره‌کرده است‌که‌شناخت حقیقت روح دشوار است. همین مطلب را خواجه‌احمد در سوانح تصریح کـرده می‌نویسد: «عقول را دیده بربسته‌اند از ادراك ماهیت وحقیقت روح»[۲]. باوجود این مطالبی‌هست‌که با زبان‌اشاره می‌توان دربارهٔ روح‌گفت ودر این خصوص

۱. کیمیای سعادت، به‌کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، تهران:۱۳۵۴. صص ۱۶، ۱۷.

۲. سوانح فصل ۷۵. و نیز رجوع شود به فصل ۴۹. علت اینکه روح رابا عقل جزئی یمنی به‌ادراك ذهنی نمی‌توان شناخت اینست‌که روح به‌موجودات مادون‌خوداحاطهٔ تامه‌دارد ولذا تحت‌احاطهٔ عقول درنمی‌آید (ر.ك. علم‌الحدیث. سید محمدکاظم عصار،ص ۶۰).

عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایة[1] می‌نویسد:

شریفتر موجودی و نزدیکتر مشهودی به حضرت عزت روح اعظم است که حق سبحانه وتعالی آنرا به‌خود اضافت کرده است به لفظ «من روحی» و «من روحنا.» آدم کبیر و خلیفهٔ اول و ترجمان الهی ومفتاح وجود و قلم ایجاد و جنت ارواح همه عبارت از اوصاف اوست و اول صیدی که درشبکهٔ وجود افتاد ذات او بود.

علاوه براسمائی که کاشانی دراینجا ذکرکرده است، نامهای دیگر نیز به روح داده‌اند. اما به هرصورت یك حقیقت است که به اعتبارات مختلف اسامی متعدد قبول کرده است، چنانکه یکی از حکمای معاصر[2] می‌نویسد:

مثلاً عقل نامیده می‌شود از جهت آنکه به منزلهٔ عقال وقیدی برای وجود مطلق است. صادر اولش گویند به اعتبار آنکه اول‌اثر ومعلول حضرت‌حق است که: اول من‌قرع باب‌الاحدیه هوالعقل. نور قاهرش‌دانند لظهوره فی‌نفسه‌ومظهریته‌لمادونه. آنراعقل کل[3] خوانند به‌اعتبار اشتمال برکلیات‌وسیعه واحاطه

۱. ص ۹۴.
۲. مرحوم سیدمحمدکاظم عصار در علم‌الحدیث، صص ۴۵ - ۴۶.
۳. عزالدین محمود کاشانی‌عقل‌کل یاعقل اول را عین‌روح‌اضافی نمی‌داند. وی روح را ازعالم امر دانسته آنگاه عقل رابه‌حکم حدیث «اول ماخلق‌الله‌العقل» از عالم خلق می‌داند ومی‌نویسد: «عقل اول نوری است فایض از روح اضافی» و ←

برآنها. روح خـوانندش از جهت آنکه حیات تمام اشیاء و موجودات ممکنه قائم به اوست. قلم اعلی به‌واسطهٔ آنکه در احوال نفوس کلیه نقوش حقایق و معارف به وسیلهٔ او رسم می‌شود. بالجمله، کلمهٔ طیبه، کن وجــودی، مشیت مطلقه، رحمت واسعه، فیض منبسط، وغیره هریك به اعتبار جهتی از جهات عقل است بدون اختلاف در مسمیات به این الفاظ در بعضی از اخبار به عنوان اسم مرسوم گردیده است...

تنها نامی که احمدغزالی در سوانح برای صادر اول به‌کار می‌برد روح است. وی کلمهٔ عقل را بکـرّات استعمال می‌کند اما همه جا مراد او عقل انسان یا قوهٔ ادراك در عالم صغیر است. گاهی نیز غزالی به‌جای لفظ تازی «روح» لفظ فارسی «جان» را به کار می‌بـرد. مثلاً در یك جا می‌نویسد: «عقول را دیده بربسته‌اند از ادراك ماهیت و حقیقت روح.» (ف ۷۵). و درجای دیگر همین معنی راکم وبیش باهمین عبارت تکرار کرده می‌گوید: «عقول‌را دیده بربسته‌اند از ادراك جان وماهیت وحقیقت او.» (ف ۴۹). به‌جز این دولفظ، لفظ دیگری به‌کارنمی‌برد و تنهاچیزی که دربارهٔ آن می‌گوید این است که روح یا جان صدف عشق است، ویا به زبان دیگر می‌گوید: «بارگاه عشق ایوان جان است.» (ف ۳۳ و ۵۰). درجای دیگر غزالی روح یا جان را دربدو وجود به‌منزلهٔ خانه‌ای خالی می‌داندکه عشق درآن‌جای می‌گیرد. اماپیش ازاینکه پیرامون نظرخواجه

←یا در جای دیگر می‌گوید: «مثال او با روح همچنان است که مثال نـور آفتاب با قـرص آفتاب» (ر ك. مصباح‌الهدایه، صص ۱۰۲-۱۰۳).

درخصوص نسبت روح وعشق به‌بحث بپردازیم، لازم‌است دربارهٔ صدور آنها از مبداء مسأله‌ای را طرح کنیم.

۲. مسألهٔ صدور روح وعشق از واحد

طرز بیان غزالی دربارهٔ وجـود یافتن روح و عشق این تصور را در ذهن ایجاد می‌کندکه ازیك حقیقت‌واحد دوچیز صادرشده است، یعنی از اصل عشق‌که حقیقتی است واحد هم روح به وجـــود آمده است وهم عشق، واین برخلاف قاعدهٔ مشهوری است‌که جمهـور فلاسفه در صحت آن‌اتفاق‌نظر دارند، قاعده‌ای‌که‌می‌گوید: «الواحدلایصدرعنه‌الاالواحد»، یعنی ازیك حقیقت واحد دوچیز صادر نمی‌شود. پس درمورد صدور روح وعشق ما بامسأله‌ای مواجه هستیم‌که برای حل آن به نظر می‌رسدکه دو راه در پیش داشته باشیم: یا بایدگفت‌که قاعدهٔ مذکـــور از نظر غزالی معتبـــر نیست و روح و عشق حقیقتاً دو چیزاندکه از یك اصل به وجود آمده‌اند، ویا اینکه قاعدهٔ مزبورصحیح است و روح وعشق ازنظر غزالی در حقیقت دو چیز نیستند بلکه یك چیزاند.

احمد غزالی هرگز تصریح نمی‌کند که روح و عشق دو چیزاند، اما این مطلب را ازگفتار او می‌توان استنباط کـرد. هم روح به وجود می‌آید و هم عشق، چنانکه درجایی می‌گـوید: «روح از عدم به وجود آمد» (ف ۱) و در جای دیگر می‌نویسد: «عشق از عدم از بهر من‌آمد به وجود» (ف ۱). هرچند که عشق و روح هردو از عدم به‌وجود آمده‌اند،

ممکن است بگوییم که روح بر عشق تقدم دارد، یعنی ابتدا روح به‌وجود می‌آید وسپس عشق. اما این‌چیزی نیست که غزالی مدعی‌آن شده باشد، گذشته از اینکه این حکم خود مشکلات دیگری را به وجود می‌آورد. به وجودآمدن این دو در ازل است نه در زمان. خواجه احمد دریکی از رباعی‌های خود صریحاً می‌گوید: «با عشق روان شد از عدم مرکب ما» (ف ۱). ومنظور از «مرکب ما» همان روح است. بنابراین روح و عشق در وجود یافتن معیت دارند. این مطلب را نویسندهٔ لوایح نیز در فصل اول چنین بیان می‌کند: «روح و عشق هردو در یك زمان موجود شدند و از مکون در ظهور آمدند.»

هرگاه روح وعشق را درمصرع فوق دو چیز تلقی کنیم که از اصل واحد صادرشده باشند، درآنصورت‌ظاهراً بایدگفت که خواجه‌احمدغزالی از قاعدهٔ فلسفی «الواحد لایصدرعنه الاالواحد» پیروی نکرده است.

اگر این مطلب حقیقتاً صحیح باشد، باید این نکته را نیز متذکر شدکه احمد غزالی تنهاکسی نبوده‌که قاعدهٔ فوق را نادیده گرفته باشد. علی‌رغم اتفاق‌نظر اکثر حکما وفلاسفه در مورد صحت‌این قاعده‌گروهی از متکلمین منجمله ابوحامد برادر خواجه‌احمد صریحاً درمقام انکار آن برآمده‌اند. منکرین این قاعده به‌طورکلی معتقدانده‌که هرگاه بگوییم از یکی‌چیزی جزیکی صادر نمی‌شود قدرت الهی را محدودکرده دیگر نمی‌توانیم گفت‌این عالم که عالم ترکیب است فعل خدای‌تعالی‌است. ابوحامد نیز در تهافت‌الفلاسفه همین ایراد را برفلاسفه‌گرفته وگفته است که مبدء اولی ازهروجهی واحد است وحال‌آنکه این عالم‌مرکب است و به‌موجب

قاعدهٔ فلاسفه نمی‌توان تصورکردکه این عالم فعل خدای است.[۱]

تا چه‌اندازه خــواجه احمد تحت‌تاثیر رأی متکلمین و بخصوص برادرش ابوحامد واقع‌شده است خود مطلبی است‌که در اینجا نمی‌توان بدان پرداخت. همین‌قدر می‌توان گفت‌که به‌طورکلی احمد تمایل‌بیشتری به متکلمین شعـری داشته تا فلاسفهٔ مشایی و بعید نیست که از عقـاید برادرش بخصوص در اواخــر عمر او متأثر شده باشد. درخصوص قاعدهٔ «الواحد لایصدرعنه الا الواحد» نیز، هـرچند احمد غزالی ذکری از آن نکرده است، بعید نیست‌که از عقیدهٔ برادرش تبعیت کـرده وآنرا مورد اعتنا قرار داده باشد.

اگرچه ما قاطعیت قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الاالواحد» را نزد خواجه مورد تردید قـرار داده قائل شدیم‌که احمد معتقد است‌که دوچیز از اصل عشق به وجود آمده‌اند، باید اذعان‌کنیم‌که روح و عشق دوچیز مستقل نیستند. دلیل ابوحامد برای انکار قاعدهٔ فوق وجود عالم ترکیب است، عالمی‌که درآن کثرت موجودات مستقل است. اما درمورد احمد بایدگفت‌که عشق و روح به نحـوی با هم متحداند وتشکیل یك چیز را می‌دهند. روح و عشق به منزلهٔ صفت و ذات یا راکب و مرکب‌اند. نه روح به استقلال موجود است و نه عشق. عشق میل است، نیرویی است در روح‌که آنرا به‌جنبش درمی‌آورد واز مقرعین خود، یا از اصل خود، دور می‌کند، و همین نیروکه در روح گــویی ذخیره شده است سبب

۱. تهافت‌الفلاسفه، الامام‌الغزالی، تحقیق سلیمان دنیا. مصر ۱۹۵۸، ص ۱۴۱. برای‌شرح بیشتررجوع‌کنید به: «قواعدکلی‌فلسفی درفلسفهٔ اسلامی»، تالیف غلامحسین‌ابراهیم دینایی، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات‌ومعارف‌اسلامی. تهران ۱۳۵۵. ذیل‌قاعده «الواحدلایصدرعنه‌الاالواحد.»

می‌گردد که روح به‌اصل خود بازگردد.

علی‌رغم این معیت ویا اتحاد، ازآنجاکه نسبت روح و عشق در سیر نزول و صعود عکس یکدیگر است ـ درابتدا روح ذات است وعشق صفت و سپس روح صفت می‌شود وعشق ذات ـ باز نوعی دویی ملحوظ است. اما چون ما قادر به شناخت حقیقت روح وعشق نیستیم بیش از این چیزی دربارهٔ ثنویت یا یگانگی این دو نمی‌توانیم بگوییم.

در ابتدا به نظر می‌رسید که راه‌حل مسألهٔ مطروحه موقوف به اختیار یکی از دو شق بود. اما چنانکه ملاحظه رفت نه می‌توان دقیقاً به نظر احمد دربارهٔ قاعدهٔ فلسفی پی برد و نه در مورد ثنویت و یا اتحاد روح وعشق می‌توان به‌طور قاطع حکم کرد. پس مسألهٔ مزبور را درهمین حد رهاکرده به شرح نسبت میان روح وعشق می‌پردازیم.

۳. نسبت روح وعشق

نسبت روح و عشق یکی از مطالبی است که غزالی در سوانح به شرح آن مبادرت می‌ورزد. آنچه راکه وی می‌خواهد بگوید مبتنی است برکلمات قرآنی «یحبهم و یحبونه» که در ابتدای فصل اول کتاب نقل کرده است. با تحلیل هر یك از این دوکلمه ملاحظه می‌کنیم که از سه چیز سخن گفته شده است: «هو» یا «او» که مبداء یا اصل (عشق) است، حب یا عشق (محدث) که جنبش و حرکت می‌کند، و «هم» که ارواحند. فرق میان کلمهٔ اول ودوم این است که در «یحبهم» اومحب است و ارواح

محبوب و در «یحبونه»، به عکس، او محبـوب است و ارواح محب. بنابراین «یحبهم» از نزول حکایت می‌کند و «یحبونه» از صعود و بازگشت. اما آنچه در هردو قوس سریان دارد حب یا محبت یا عشق است و حرکت او همراه ارواح است لکن نسبت آنها با یکدیگر تغییر می‌کند. این نسبت و تعاکس آنرا غزالی به سه طریق بیان می‌کند.

اولاً گفته شده است که روح و عشق همچون راکب و مرکب‌اند. اما کدامیك راکب است و کدامیك مرکب؟ با توجه به آنچه قبلاً گفته شد، پاسخ بدین سئوال روشن است. در سیر نزول که روح محبوب است عشق یا حب راکب است و روح مرکب، اما در بازگشت که روح محب است نسبت آنها معکوس می‌شود و روح راکب می‌شود و عشق مرکب. این تغییر نسبت را غزالی به تغییر جهت در قبلهٔ عشق تعبیر می‌کند. در نزول قبلهٔ او عالم ترکیب است و درصعود اصل عشق. بنابراین یکی از شارحان سوانح در شرح انتظار عشق در سرحد وجود می‌نویسد: «انتظار عشق...مر روح را از آن افتد که نزولش به وسایط می‌افتد و عروجش بی وسایط. خواست تا روح را مرکب خود سازد در نـزول به عالم ترکیب تا رابطهٔ اتصال روح به ترکیب شود.»[1]

تصور ما از راکب معمولا یك فرد انسانی است و از مرکب یك اسب یا حیوانی دیگر. از این رو ما راکب را اشرف از مرکب می‌دانیم. اما غزالی این تصور را در ذهن ندارد. چون مرکب حامل و رونده است بر راکب نوعی شرف و برتری دارد. اما از آنجاکه درسیر نزول عشق راکب است و روح مرکب، پس باید دلیلی بـرای این امر وجود داشته باشد،

۱. سؤال و جواب در شرح سوانح (نسخهٔ خطی N)، فصل ۱.

چه عشق باید همواره برتر از روح باشد یعنی شأن عشق اقتضا می‌کند که مرکب باشد نه راکب. توضیح غزالی در این خصوص این است که عشق به لحاظ حقیقتش حاجت به قبلهٔ معینی ندارد، یعنی نیازمند آن نیست‌که به چیزی روی آورد، ولیکن چون از اصل خود دورگردد و با روح همسفـر شود ناگزیر به قبله‌ای روی می‌آورد. پس تفاوت در قبلهٔ عشق عارضی است. در این مورد غزالی مثالی ذکرکرده می‌گوید وقتی رکابداری اسب سلطان را از اسطبل به‌نزد سلطان می‌برد درطول این راه برآن سوار می‌شـــود. اسب متعلق به سلطان است نه رکابدار. رکابدار موقتاً برآن سوار است. عشق نیز باید مرکب باشد، اما درسیر نزول خود راکب روح می‌شود. عبارات خواجه در این باره چنین است:

> تفاوت در قبلهٔ عشق عارضی است، اما حقیقت او از جهات منزه‌است‌که او را روی درجهتی نمی‌باید داشت تاعشق بود. اما ندانم تا دست‌کسب وقت آب به‌کدام زمین برد. آن نفس که رکابداری بر مـرکب سلطان نشیند نه‌مرکب او بود، اما زبان ندارد.[1]

در اینجا ممکن است این سئوال پیش‌آید که چرا عشق به جنبش افتاد و عالم ترکیب را قبلهٔ خویش ساخت تا سپس به اصل خـود روی

۱. غزالی در این مثال نیز از«راکب» و «مرکب» استفاده‌کرده وهمین امر موجب شده است که نویسندهٔ لوایح پنداردکه منظور ازسلطان و رکابدار و مرکب در اینجا معشوق و روح است (رجوع شود به لوایح، ص ۷) توضیحی‌که ما دربارهٔ این فقره دادیم مطابق است با نظر نویسندهٔ سئوال وجواب.

آورد. غزالی خود چنین‌سئوالی را طرح نمی‌کند، اما اگر به فرض آنرا طرح کرده‌بود پاسخ آنرا با نقل حدیث «کنت کنزاً مخفیا فاحبت أن‌اعرف فخلقت‌الخلق‌لکی‌اعرف» می‌داد. این‌پاسخ‌صرفاً یك‌حدس‌نیست؛ چنانکه بعداً خواهیم دید کار روح جز عشق‌ورزی و نظربازی ومعرفت و سرانجام یافت حق نیست.

علاوه بر اینکه نسبت روح و عشق را غـزالی به نسبت راکب و مرکب مانند می‌کند، این نسبت را همچون نسبت خانه و شخصی که در آن سکونت می‌کند ویا نسبت میان‌ذات وصفت نیزمی‌خواند. روح چون به‌وجود می‌آید خانه‌ای می‌شود که عشق درآن جای می‌گیرد، یعنی عشق قائم به روح می‌گـردد. این حالت مانند حالت ذات وصفت است. ذات روح‌است وعشق صفت او. منظور از ذات وصفت دراینجا جوهر وعرض است. روح جوهر و حامل است و قائم به ذات خویش است، درحالیکه عشق عرض اوست و قیام او در سیر نزول به خود نیست بلکه به روح است. هنگامی که عشق در این خانه جای می‌گیرد، خانه از هرسکنه‌ای خالی است. روح ذاتی‌است که هیچ‌صفت باآن نیست. خالی بودن خانهٔ روح وسکنی‌گزیدن عشق درآن امری زمانی‌نیست. چنین‌نیست که زمانی بـوده باشدکه روح واقعاً خالی باشد و در زمانی بعد عشق در آن جای گیرد. این جای‌گیری به‌مجرد موجود شدن روح تحقق می‌یابد. عشق در حقیقت منتظراست تا روح از عدم به وجودآید تا بلافاصله درآن ساکن شود. از این روست‌که غزالی می‌نـویسد: «روح از عدم به وجود آمد. به سرحد وجود عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد: اگر ذات روح‌آمد، صفت‌روح عشق‌آمد. خانه خالی یافت،

جای بگرفت» (ف ۱).

همانطورکه قبلاً گفته شد، در سیر نـزول است‌که روح مرکب است وعشق راکب، یا روح ذات است و عشق صفت. این نسبت در سیر صعود معکوس‌می‌شود، یعنی‌روح راکب‌می‌شود وعشق‌مرکب یا به‌عبارت دیگر روح صفت می‌گردد و عشق ذات. دراین سفر است‌که عنان اختیار روح به دست عشق می‌افتد وعشق راهنما واستاد روح می‌شود، چنانکه گفته‌اند:

استاد تو عشق است، چو آنجا برسی
او خود به زبان حال گوید چون کن[1]

غزالی بین این دو سفر یعنی نزول وصعود به حالت برزخی قائل می‌شود، یعنی لحظه‌ای‌هست‌که این تحول درنسبت روح وعشق صورت می‌گیرد ، لحظه‌ای که گویی عشق و روح جای خود را تغییرمی‌دهند و عشق‌که تااین‌لحظه راکب‌بود مرکب می‌شود وروح‌که مرکب‌بود راکب. در این فاصله است‌که تغییر جهت صورت می‌گیرد و عشق و روح انباز یکدیگر می‌شوند درخانه. گویی هردو قائم به‌خوداند، وعشق منتظر است تا روح دست از قیام خود به ذات خود بشوید وقائم به عشق شود. این حالت انتظار در روح نیز هست. اوهم می‌خواهد صفت عشق شود وقائم به‌قیام اوگردد. این سه‌حالت را غزالی درکمال ایجاز چنین‌بیان‌می‌کند: «گاه (روح) چون ذات بود صفت را تا (عشق) بدو قائم شود،گاه چون

۱. مجموعهٔ آثار فارسی‌شیخ اشراق به‌تصحیح سیدحسین نصر. تهران: ۱۳۹۷ هـ : ق (چاپ دوم) ص ۲۸۶.

انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد. گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود» (ف ۳).

مسألهٔ نسبت روح و عشق بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان شرح کرد. حالاتی که در تفاوت جهت روح وعشق و تغییری که درنسبت آن دو پدید می‌آید موجب می‌شودکه روح و عشق هروقت حکم دیگری داشته باشند. غزالی خود این احکام را شرح نمی‌دهد؛ فقط در وصف آنها به زبانی شاعرانه می‌گوید:

> گاه عشق آسمان بود و روح زمین، تا وقت چه اقتضا کندکه چه بارد. گاه عشق تخم بود و روح زمین تا خود چه برروید. گاه عشق گوهر کانی بود و روح کان، تا خود چه گوهر آید وچه کان. گاه آفتاب بود درآسمان روح تا چون تابد. گاه شهاب بود درهوای روح تاخود چه سوزد. گاه زین بود برمرکب روح تا خودکه برنشیند. گام لگام بود برسر سرکشی روح تا خود به کدام جانب گرداند. گاه سلاسل قهرکرشمهٔ معشوق بود دربند روح. گاه زهرناب بود درکام قهر وقت تا خودکرا گزاید وکرا هلاك کند. (ف ۳).

۴. خاصیت روح

هرچند که حقیقت روح بغایت دور از ادراك عقول است وتنها به

زبان اشارت می‌توان ازآن عبارت کرد، خاصیتی دارد که قابل توصیف است. روح پس از به‌وجودآمدن به قبلهٔ اصل خـود روی می‌آورد و در جهت او حرکت می‌کند تا به وصال رسد. این اقبال روح مراحلی دارد که بدایت‌آن سماع یا شنیدن است وکمال آن دیدن. این‌دیدن به وسیلهٔ دیدهٔ روح یا به قول مجدالدین «دیدهٔ اشراف روح» انجام می‌گیرد. اما چیست‌که روح می‌بیند وکدام خطاب است‌که می‌شنود؟

پیش ازین‌گفته شدکه دربدو وجود روح‌خانه‌ایست خالی‌که عشق درآن جای می‌گیرد. این خالی بودن در حکم تأثرپذیری روح است از عشق. به‌عبارت دیگر روح همچون آینه‌ایست‌که صفات عشق درآن می‌تابد وآنچه درآینه هویدا می‌گردد پیکر معشوق یا نام یا صفت اوست. پس چون دیدهٔ اشراف روح برخود نظر افکند درهوای صفای خود پیکر معشوق یا نام او یا صفت او را می‌بیند.[1] به‌عبارت دیگر روح‌آینه‌ایست دربرابرحقیقت مطلقه یا ذات عشق ُومراد ازآینه ومرآت نه‌تنها پذیرفتن اثر است بلکه بینایی ونظر نیز می‌باشد زیراکه پدیدارشدن پیکر درآینه بدایت مشاهده ونظر است.

اگرچه بیان غـزالی در این باره در نهایت ایجاز است، با توجه به قول فلاسفه می‌توان منظور او را روشن‌کـرد. ابن‌سینا در رسالهٔ عشق با تفصیل بیشتری دراین خصوص سخن‌گفته می‌نویسد:

> اول موجودی که قابل تجلی اوست آن فرشتهٔ الهی است‌که او را عقل‌کل وعقل اول گویند... واین ملك شریف به جوهر

۱. رجوع‌کنید به سوانح، فصل ۲.

خویش تجلی حق را سجانه درمی‌یابد واثری از وجوب وجود حق‌درو تابد. ومثال این تجلی از روی‌حس چون‌تجلی شخص است درآینه، که مثالی از شخص آن شخص درآینه پدیدآید. وازاینست که‌حکما اطلاق کنندوگویند «عقل کل‌مثالی‌از وجوب وجود قبول‌کرده است.»[۱]

همین مثال از وجوب وجود است که احمد غزالی از آن به پیکر معشوق تعبیرمی‌کند، زیرا در نتیجهٔ این تجلی است‌که روح عاشق می‌شود وبدان پیکرِ روی می‌آورد. عاشق شدن روح مسبوق برتابش جمال معشوق یاتجلی او درآن است، چنانکه خواجه می‌نویسد: «بدایت عشق آن است‌که تخم جمال از دستِ مشاهده در زمین خلوت‌دل افگند» (ف ۲۱). این تخم جمال از دست مشـاهده افگنده شده، یعنی افگندن تخم جمال عین عمل‌دست‌است،و به‌عبارت دیگرعمل دست‌که مشاهده و دیدن است خود بدایت عشق‌است. از این‌رو است که‌خواجه درضمن‌بیان اسرار حروفِ عشق می‌گوید: «بدایتش دیده بود ودیدن. عین اشارت‌بدوست در ابتداءِ حروف عشق» (ف ۵۴). پس‌بدایت عشق را می‌توان هم تجلی پیکر معشوق یا تابش جمال او دانست و هم دیدن روح، چه در حقیقت این دو یکی است، چنانکه متجلی‌شدن یك شیءِ در آینه با انعکاس آینه یکی است. تا زمانی‌که این فعل صورت نگرفته، یعنی پیکر معشوق در مرآت روح متجلی نگشته است، ویا تازمانی‌که دیدهٔ روح پیکر معشوق

---

۱. رسالهٔ عشق، تألیف ابن‌سینا، ترجمهٔ فارسی، به تصحیح سید محمد مشکوة، تهران بدون تاریخ، ص ۳۰.

را ندیده روح عاشق نشده است. اصل‌عاشقی روح درهمین دیدار ودیدن است، چنانکه می‌گوید (ف ۲۱):

اصل همه‌عاشقی ز دیدار افتد چون‌دیده بدیدآنگهی‌کار افتد

گفته‌شدکه روح با دیدن پیکر معشوق عاشق می‌شود. اما دراینجا به طور ضمنی اشاره شده است‌که روح از بدو پیدایش خود عاشق نبوده است، یا به عبارت دیگر دیدهٔ او هنگام به وجودآمدن بینا نبوده است. این درست همان‌چیزی است‌که احمدغزالی می‌خواهد بگوید. روح هنگام جداگشتن از اصل خویش‌گویی به او پشت کرده از او دور می‌شود. در این ادبار هنوز پیکر معشوق درآینهٔ او نتابیده است. پس از اینکه به نهایت سیر نزولی خود رسید آنگاه برمی‌گردد و دیدهٔ او بینا می‌شود و به اصل خود نظر می‌افگند. اما چه می‌شود که روح آغاز به بازگشتن می‌کند؟ چرا ناگهان روح برمی‌گردد ودیده می‌گشاید و عاشق جمال یار می‌شود؟

از آنجاکه روح در سیر نزول به اصل خود پشت‌کرده است نمی‌تواند بخودی‌خود بدان روی‌آورد. اوهنوز پیکرمعشوق را درخود ندیده تا بدان عاشق شود وچون عاشق‌نیست نمی‌تواند طالب اوباشد و به‌سمت او رود. بنابراین علت بازگشت او می‌بایست از جانب اصل او باشد. این ذات حق است‌که باید ابتدا روح را به‌جانب خویش فرا خواند، در غیر این صورت روح هرگز نمی‌تواند بدو روی آورد. این مطلب را در مورد روح انسانی عرفا از جمله خواجه احمد از طریق تفسیر آیهٔ کریمهٔ ذیل بیان‌کرده‌اندکه می‌فرماید: «واذ اخذربك من بنی آدم من ظهورهم

ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا».[۱]

اصطلاحات میثاق، روز میثاق، عهد، وفا، خطاب، روز الست، عهد الست وبادهٔ الست همه مربوط به‌این آیه و مضمون آن است. روز میثاق روزی است که روح‌را مخاطب قرار داده‌اند. روزی است که او را به سوی خویش فرا خوانده‌اند و روح سفر نزولی خـویش را به نهایت رسانده وآغاز به بازگشت‌کرده وآنگاه به شاهده بازی قیام‌کرده وپاسخ بلی‌گفته است. پاسخ «بلی شهدنا» خـود حکایت از شهود و دیدن روح دارد. معشوق‌است‌که عاشق‌را به‌سوی خویش‌می‌خواند وبا هزاران عشوه وناز دِر مرآت وجود او خود را می‌آراید و روح را شیفتهٔ خود می‌سازد. اما پیش از اینکه روح به مشاهده بپردازد، یعنی پیش از اینکه دیدهٔ او گشوده شود، روح‌را خوانده‌اند یعنی ندا در داده‌اند و درگوش اوچیزی گفته‌اند. پس استماع یا شنیدن نخستین ادراك روح است. شنوایی روح بربینایی او تقدم‌دارد. غزالی در سوانح زیاد دراین‌باره چیزی نمی‌گوید. فقط در یکی از فصـول می‌گـوید: «بارگاه عشق ایوان جان است‌که در ازل ارواح را داغ «الست بربکم» آنجا بار نهاده است» (ف ۳۳). امـا در بوارق‌الالماع که دربارهٔ سماع‌نوشته است و در التجرید[۲] وهمچنین در بحرالحقیقه[۳] که بدو نسبت داده‌اند به این مطلب بیشتـر می‌پردازد. این مبحث را بعداً درفصل آخر بتفصیل بیشتر دنبال خواهیم‌کرد، در اینجا همینقدر می‌گوییم‌که از نظر غزالی روح انسان لذت سماع را نخستین

---

۱. الاعراف، آیهٔ ۱۷۲.

۲. رجوع‌کنید به التجرید، فصل ۱۹.

۳. بحرالحقیقه، احمد غزالی، تهران: ۱۳۵۶، ص ۱.

بار با شنیدن خطاب حق‌یافته است وبا شنیدن آن به‌عنایت حق پی برده واز محبت او نسبت به خودآگاه گشته و به او روی آورده است. اگر این‌خطاب نبود، چگونه روح می‌توانست بیدارشود؟ اگرمحبت او نبود، چگونه این می‌توانست عاشق‌شود؟ اینجاست‌که غزالی‌می‌گوید «یحبهم» پیش از «یحبونه» بود، یعنی محبـــوبی آدمی پیش از محبی او بود. در مورد سماع، ابتدا خطاب او بود و سپس استماع این. و درمورد رؤیت ابتدا نمایش وتجلی اوبود درصورت معشوقی وسپس دیدن وشهود این. درهر دو مورد شنوایی وبینایی روح مسبوق است به عنایت حق. اوست که می‌خواهد صدف تهی جان را ازگوهر عشق پرکند.

مستی‌فزودنم ز رخش بی‌سبب نبود
می‌بود وجای‌بود وحریف طرب‌نبود
مستغفرم اگر تو بگوبی تو بوده‌ای
اوبود درطلب‌که مرا این‌طلب‌نبود[1]

پس‌از اینکه روح‌شاهد معنی را درآغوش‌کشید و درپاسخ خطاب الست، «بلی شهدنـــا» گفت سیر صعودی او در اینجا به پایان می‌رسد. غرض از وجود بخشیدن به روح چیزی جز شناسایی وشهـود از طریق نمایش در مرآت روح نبوده است. در این مقام روح فارغ از غوغای بشریت به قبلهٔ عشق روی آورده و به‌کام خویش رسیده است.

پیش‌ازآن‌کاندر جهان باغ و می وانگور بود
از شـراب لایزالی جـان ما مخمـور بود

۱. سوانح، فصل ۲۱.

ما به بغداد جهـان جان انا الحق می‌زدیم
پیش ازآن‌کین دار وگیر و نکتهٔ منصور بود[۱]

اما اقبال روح‌نهایت‌کار نبوده است، چه پس ازآن ادبار دیگری داشته است، چنانکه درحدیث‌آمده است «اقبل فاقبل وادبر فادبر». روح دراین ادبار از اصل‌خود باز دور می‌شود و این‌بار به‌عالم‌کثرت وترکیب هبوط می‌کند و به غوغای بشریت مبتلا می‌گردد. از پرتو آن عهدی‌که روح در ازل بسته است فطرتاً مایل است تا بار دیگر به‌اصل خود رجوع کند. کیفیت این رجوع یا اقبال ثانی خود موضوعی است‌که در فصول آینده بدان خواهیم پرداخت.

۱. کلیات شمس، با تصحیحات بدیع‌الزمان‌فروزانفر، غزل ۷۳۱.

فصل ششم

سفر عاشق

۱. اقسام عشق

در مقدمهٔ سوانح غزالی نکته‌ای را ذکر می‌کندکه فهم آن برای درك مطالب‌آن‌کتاب و خصوصاً عـرفان عاشقانهٔ او مهم است. وی می‌نویسد که فصول سوانح را بنا به درخـواست یکی از عزیزترین دوستان خویش درمعنی عشق نوشته است تاچون دست طلب این دوست به دامن وصل‌نرسد بدان‌فصول تعلل‌کند. امامجدالدین یك‌شرط بزرگ باخوانندهٔ خود دارد وآن این‌است‌که عشقی‌که موضوع فصول این‌کتاب است باید نه به‌خالق نسبت داده شود و نه به‌مخلوق. عین‌عبارت وی چنین است: «چند فصل اثبات‌کردم... در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق بـه

شرط آنکه درو هیچ‌حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق.»[۱] سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که منظور غزالی از عشقی که در او نه به خالق حوالت است و نه به مخلوق چیست؟

در عبارت فوق مجدالدین به سه نـوع عشق اشاره می‌کند، زیرا سخن او خود حاکی است ازاینکه عشق می‌تواند هم به‌خالق نسبت داده شود و هم به مخلوق ولیکن او می‌خواهد از عشقی سخن‌گوید که هیچیك از این دو نیست. دو قسم اول یعنی عشق خلق به حق یا عشق بنده با خدا وعشق حق به‌خلق یا عشق خدا با بنده راغزالی با استناد به‌کلمات قرآنی «یحبهم ویحبونه» بیان می‌کند. عشق حق به خلق را داغی می‌داندکه در روز میثاق برجانها نهاده‌اند. با این داغ که ازآن به میثاق وعهد الست و بار امانت نیز تعبیرکرده‌اند روح با عشق مواثیق دوستی بسته است. هرگاه پرده‌ها یا حجابها شفاف آیند نور این عشق از درون جان به بیرون می‌تابد. تابش این‌عشق از درون به‌بیرون عشق بنده است با خدا.[۲] در جای دیگر غزالی عشق خدا را همچون تخمی دانسته‌که از نقطه‌های یاء «یحبهم» در زمین «یحبونه» افکنده‌اند وثمرهٔ این تخم را عشق بنده با خدا دانسته است. بدیهی است‌که حقیقت و سرشت تخم و

---

۱. سوانح، مقدمه.

۲. رجوع شود به سوانح، فصل ۳۳. غزالی در این فصل ازعشق دیگری یاد می‌کندکه «از بیرون در درون رود» واین عشق راعشق خلق‌می‌نامد ومنظور او عشق خلق با خلق یا عشق مجازی است، چنانکه می‌گوید: «اما پیداست که [تابش این نور از بیرون به درون] تاکجا تواند رفت. نهایت او تاشغاف است که قرآن درحق زلیخا بیان‌کرد «قدشغفها حبا» وشغاف پردهٔ بیرونی‌دل است.» (رجوع‌کنید به بحث شاهدبازی در فصل ۲).

ثمره یکی است، چنانکه می‌نویسد:

اصل‌عشق ازقدم‌قدم رود. از نقط یاء «یحبهم» تخمی در زمین «یحبونه» افگندند، لابل در«هم» افگندند تا «یحبونه» برآمد. چون عبهرعشق برآمد، تخم همرنگ ثمره بود وثمرهٔ همرنگ تخم. (ف ۵۸).

در مورد عشقی که نــه عشق خداست با بنده و نه عشق بنده با خدا غزالی توضیحی نمی‌دهد. در اینجا می‌توان ازگفتار مرید بی‌واسطهٔ احمد غزالی عین‌القضات همدانی مدد خواست. عین‌القضات در تمهیدات مانند مرشد خود به سه نوع عشق قائل شده می‌نویسد:

عشقها سه‌گونه آمد... عشقی صغیر است وعشقی‌کبیر وعشقی میانه. عشق‌صغیر عشق ماست با خدای‌تعالی وعشق‌کبیر عشق خداست با بندگان خود. عشق میانه، دریغا نمی‌یارم گفتن‌که بس مختصر فهم آمده‌ایم.[۱]

---

۱. تمهیدات، صص ۱۰۱ - ۱۰۲. صدرالدین محمد شیرازی نیز در اسفار (سفر سوم، موقف هشتم، فصول ۲۰ - ۲۱) به سه‌گونه عشق‌اکبرو اوسط واصغر قائل‌شده است، نهایت‌آنکه فقط تعریفی‌که از عشق‌اکبر می‌کند باتعریف عین‌القضات ازهمین عشق مطابقت دارد. عشق اوسط ازنظر ملاصدرا عشق علمایی است‌که ناظر حقایق‌موجودات‌اند ودائماً به خلق آسمانها و زمین فکر می‌کنند. و عشق اصغر نیزعشق انسان است با انسان. (اسفار اربعه، ج ۷، صص ۱۸۴ و ۱۸۵).

عشق میانه راکه عین‌القضات ازبیان آن در اینجا خودداری می‌کند همان است‌که غزالی ورای عشق خالق و عشق مخلوق دانسته است واین عشق همانا عشق حق است باخود چراکه روح در روز میثاق روح اضافی است، روحی است‌که حق در شأن آن فرموده است «روحی» ودر جای دیگر «روحنا»[۱]. روح‌اضافی‌که در روز میثاق هم‌معشوق آمده است و هم عاشق هنوز به عالم ترکیب یا عالم خلق نزول نکرده است. درآن روز خطاب حق با خود بود و با خود عشق ورزید وخود هم عاشق بود و هم معشوق. عین‌القضات‌که مانند بسیاری از عرفا حقیقت محمدی را با روح اضافی یکی دانسته در حق این عشق می‌نویسد: «خدا جز عاشق خودنیست. پس... محبت مصطفی هم محبت خدای عز وعلا بود مرخود را»[۲]. و در جای دیگر می‌گوید:

تو پنداری که محبت خدا با مصطفی از برای مصطفی است؟ این محبت با او از بهر خود است. ازآن بزرگ نشنیده‌ای‌که گفت: خدا را چندان ازعشق خود افتاده است‌که پروای هیچ کس‌ندارد و به‌هیچ‌کس او را التفات نیست وخلق پنداشته‌اند که او عاشق ایشان است. اگر خواهی از شیخ شبلی بشنوکه وقتی درمناجات گفت: بار خدایا کرا بودی؟ گفت: هیچ‌کس را. گفت: کرایی؟ گفت هیچ‌کس را. گفت‌کرا خواهی؟ گفت:

---

۱. انبیاء، آیهٔ ۲۱.
۲. تمهیدات، ص ۲۲۰.

هیچ‌کس را.[۱]

توجیه آنچه عین‌القضات دربارهٔ عشق خدا باخود بیان‌کرده است در دینی‌که اصل اصول‌آن توحید است بسیار سهل‌است. ازلحاظ فلسفی براساس این اصل در دار وجود یك‌حقیقت بیش نیست وکثرت درنهایت امر اعتباری است. به‌عبارت دیگر،کثرت موجودات زاییدهٔ ذهن است، پندار است، والا در حقیقت‌کثرتی نیست. «کان‌الله ولم یکن معه شیء»، و «الان‌کماکان». به همین دلیل است که تصوف را می‌توان راه معرفت دانست زیرا سعی‌صوفی این است‌که این پندار را از بین ببرد. چون این پندارنباشد، جز یگانگی او چیزی نیست. مجدالدین نیز با توجه به‌اصل توحید است‌که منظور خود را از یگانگی حقیقت عشق و یـــا از عشقی که در او نه به خالق حوالت است ونه به مخلـوق بیان می‌کند. وقتی می‌نویسد: «هم او عاشق وهم اومعشوق وهم او عشق» (ف۴) ازحقیقت توحید سخن‌می‌گوید واز عشق او باخود. و در جای دیگر[۲] با نقل‌حدیث «ان‌الله جمیل، یحب‌الجمال» به‌همین معنی‌اشاره می‌کند. خداجمیل است یعنی درصورت معشوقی‌هویدا شده وخود دوستدار آن جمال‌آمده است، یعنی او خود هم محب است و هم محبوب. همین معنی را برادر احمد، امام محمد غزالی،در احیاء العلوم بدین شرح بیان‌کرده است.

... بدرستی‌که هرکمال و جمال و بهاء و جلال ممکنی درحق

---

۱. تمهیدات، ص ۲۱۷.
۲. سوانح، فصل ۵۱.

الهیت ازلاً و ابداً حاضر وحاصل و واجب‌الحصول است، و تجدد آن و زوالش ممکن نیست، و او را به غیر خود از این حیث‌که غیر اوست نظری‌نیست، بلکه نظر اوفقط به‌ذات خود و افعال خود است. و هیچ چیز در دار وجود جز ذات و افعال اونیست. و به‌همین دلیل وقتی‌آیهٔ «یحبهم ویحبونه» را برای شیخ‌ابوسعیدابوالخیر خواندند، دربارهٔ یحبهم گفت‌که هرآینه خداوند چیزی جز خود را دوست نمی‌دارد؛ و این بدین معنی است‌که هرچه هست‌اوست وچیزی در دار وجود جزاو نیست.[1]

باتوجه بدانچه‌گفته شد، وصیت خواجه‌احمد به‌خواننده‌اش بدین معنی است‌که او می‌خواهد تا پای از دایرهٔ توحید بیرون ننهد وعشق را چیزی جز عشق خدا با خود نداند. اما علی‌رغم این سفارش چه بساکه خوانندگان سوانح فراموش‌کنندکه نویسنده از ایشان چه خواسته است. علت این‌فراموشی‌هم تماماً ازناحیهٔ خوانندگان نیست. درآهنگ عبارات سوانح طنین عشق مخلوق به‌گوش می‌رسد نه‌عشق خدا با خود. در بادی نظربرای‌کسی‌که به‌توصیهٔ خواجه توجه‌ندارد موضوع فصول سوانح غالباً عشق خلق است وفقط در مواردی معدود به عشق حق اشاره شده است. با همهٔ این احـوال در بطن این عبارات اشاراتی نهفته است که به قول نویسنده فقط اهل ذوق‌آنرا درك می‌کنند ومقصود نهایی از این اشارات نیزجزعشق خدا باخود نیست. با وجود این، حتی از فحوای‌کلام خواجه

---

۱. احیاء علوم‌الدین، ج ۴، کتاب‌المحبه‌والشوق والانس‌والرضا، بیان محبه‌الله للعبد و معناها (ص ۳۲۶).

می‌توان به نظر او درباب مراتب صعود روح انسان ازعالم خلق به حق پی برد و ما در اینجا سعی می‌کنیم کیفیت این سفر را از جهات مختلف بررسی کنیم ومراتب وجود وشناسایی را در مابعدالطبیعهٔ عرفانی غزالی تا حدی روشن سازیم.

۲ . عاشق ومعشوق

درفصل قبل گفته شدکه روح پس ازمیثاق به‌عالم بشریت یا عالم ترکیب هبوط کرده و چون پیکر معشوق را یك‌بار در مرآت وجود خود دیده و عاشق شده است حال به مدد عشق می‌تواند راه بازگشت را طی کند و بار دیگر به وصال‌معشوق رسد. از اینجاست‌که سفر روح به‌مبدأ را می‌توان سفر عاشق به سوی معشوق دانست وبرای اینکه‌کیفیت این سفر را شرح دهیم لازم است مقدمتاً منظور احمد غزالی را از عاشقی و معشوقی بدانیم.

معمولاً وقتی در تصوف سخن ازمعشوق به میان می‌آیدکسی جز خدا منظور نیست. این‌تعبیر اگرچه صحیح است، درمذهب غزالی‌کاملاً دقیق‌نیست. هنگامی‌که مراد ازعشق، عشق‌خلق به‌حق یا عشق بنده‌با خدا باشد، هرآینه عاشق بنده است و معشوق خدا. اما پیش از این‌گفتیم‌که عشق تنها یك نوع نیست. خدا هم می‌تواند عاشق باشد و درآنصورت خلق یا روح است که معشوق می‌شود. این دو نوع عشق در «یحبهم و یحبونه» صریحاً بیان شده است. «یحبهم» به یك تعبیر حکایت از محبی

خدا و محبوبی روح دارد و «یحبونه» حکایت از محبوبی خدا و محبی روح. پس چون محبی ومحبوبی یا عاشقی ومعشوقی منحصراً اختصاص به‌خدا وبنده یا حق وخلق ندارد، می‌توان این‌دو را مطلق ازاین نسبتها دانست وآنها را به منزلهٔ دومرتبه از مراتب عشق یا دومقام از مقامات سیر روح یا دوصورت متمایز تلقی کرد.

تحقق دومرتبهٔ عاشقی‌ومعشوقی مستلزم به‌وجودآمدن روح است، چنانکه مجدالدین درعبارتی که قبلاً نیز نقل‌شد می‌گوید: «چون (عشق) خانهٔ (روح را) خالی یابد و آینهٔ صافی باشد، صورت پیدا و ثابت‌گردد در هوای صفای روح.» (ف ۲). منظور از این صورت، صورت معشوقی است و مراد از آینه روحی است‌که عاشق گردیده است. این مراتب هر دو از عشق صادرشده است، نهایت‌آنکه لازمهٔ صدور، پیدایش‌روح‌است.

در مورد پیدایش یا صدور این دو مرتبه یا دو صورت مجدالدین لفظ اشتقاق را به‌کارمی‌برد و می‌نویسد: «اشتقاق عاشق ومعشوق ازعشق است» (ف ۴). استعمال لفظ «اشتقاق» در اینجا شیوهٔ غزالی را در پرهیز از استعمال الفاظ رایج فلسفی بخوبی نشان می‌دهد. وی برای بیان یك مطلب دقیق مابعدالطبیعه لفظی استعمال‌می‌کندکه علماء لغت به‌کار می‌برند. این عبارت را فخرالدین عراقی نیز در لمعات (لمعهٔ اول) تکرار کرده است وجامی در اشعة اللمعات اشتقاق را به‌انتشاء تعبیرکرده درشرح این عبارت می‌نویسد:

> از انتشاء عاشق ومعشوق ازحقیقت مطلقهٔ عشق‌که هریك همان حقیقت مطلقه است مأخوذ با خصوصیتی به‌اشتقاق تعبیرکرده

است تا اشارت باشد به‌آن مشابهتی که میان مصدر که مبدأ اشتقاق مشتقات است و میان حقیقت مطلقه که مبدأ انتشاء همه تعینات است واقع است.[۱]

در عبارات فوق جامی علت استعمال لفظ اشتقاق را مشابهت مشتقات با مصدر یا مبدأ اشتقاق ذکرکرده و این بیان با مطالبی که عراقی دربارهٔ عاشق و معشوق می‌گوید موافق است. عراقی از عاشقی و معشوقی به ظهور و بطون عشق مطلق یا وجود تعبیر می‌کند، چنانکه در لمعهٔ اول خطاب به عشق می‌گوید: «ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت.» اما غزالی چنین تعبیری از عاشق و معشوق نمی‌کند. در سوانح فقط اشتقاق عاشق از معشوق حقیقی تلقی شده است. «اشتقاق معشوق از عشق مجاز و تهمت است» (ف ۶۱). درخصوص پیدایش عاشق می‌توان گفت که پس از به وجودآمدن روح و آمیزش او با عشق، عاشق پیدا می‌شود. چون عاشق روحی است که عشق درآن جای گرفته است، یا به عبارت دیگر محل ولایت عشق و مرکب او آمده است، پس اشتقاق او از عشقِ مطلق حقیقی است. اما در معشوق عشق نیست. اگر درمعشوق نیز عشق بود، دیگر معشوق نمی‌بود بلکه او نیز عاشق می‌بود.

حال‌که دانستیم فقط «اسم عاشق درعشق حقیقت است» (ف ۶۱) یعنی فقط عاشق از عشق نصیب یافته است، و «اسم معشوق در عشق عاریت» است، این سؤال پیش می‌آیدکه چگونه معشوق در آینهٔ عشق عاشق جلوه می‌کند؟ در پاسخ بدین سؤال غزالی خواهدگفت‌که پیدایش

۱. اشعةاللمعات، ص ۳۹.

معشوق نتیجهٔ ظهور کمالات حقیقت مطلقه یاعشق مطلق است که جمعیت آن کمالات را حسن یانیکویی می‌نامند واز این جهت می‌نویسد: «معشوق خزانهٔ عشق است وجمال ذخیرهٔ اوست» (ف ۷۱) ومراد او از عشق در اینجا عشق مطلق است. همچنانکه عشق علت وجود عاشق است حسن نیز موجب پیدایش معشوق گشته است.[۱] تقابل این دو در رباعی ذیل به‌خوبی بیان شده است.

چون آب وگل مــرا مصور کردند
جانم عـرض و عشق تو جوهر کردند
تقدیر و قضا قلم چـوتر می‌کـردند
حسن تو و عشق من برابر کـــردند[۲]

نکته‌ای راکه نباید فراموش کرد این است که عاشق و معشوق به لحاظ دوتعین ازیك حقیقت که همان حقیقت مطلقه یا مبدأ اشتقاق ایشان است به این اسماء خـوانده شده‌اند. به لحاظ تعین حسن و جمال مطلق محبوب یامعشوق نامیده شده است وبه لحاظ تعین ادراك و رؤیت حسن وجمال محب یا عاشق. در مـرتبهٔ ذات وپیش از اینکه این تعینات پیدا شود، کمالات عشق یا حسن مطلق درکنز ذات پنهان بـوده است. برای اینکه این کمالات شناخته شوند باید تجلی کنند. این تجلی را که غزالی «کرشمهٔ حسن» می‌خواندمجلایی باید، واین مجلا نیز جزآینهٔ عشق عاشق نیست. این مطلب را بسیاری ازعرفا با استناد به حدیث معروف «کنت

۱. برای توضیح بیشتر در این‌باره رجوع کنید به «معنی حسن وعشق در ادبیات عرفانی»، نوشتهٔ نصرالله پورجوادی، جاویدان خرد، سال ۲، ش ۱.
۲. این رباعی در چاپ ریتر نیست ولیکن در چاپهای دیگر سوانح در فصل ۳ ذکر شده است.

کنزامخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق لکی‌اعرف» توجیه کرده‌اند. احمد غزالی گرچه این حدیث را نقل نمی‌کند، دریك مورد بدان اشاره کرده می‌گوید: «معشوق خزانهٔ عشق است وجمال او ذخیرهٔ اوست» (ف ۷۱). در جای دیگر در خصوص پنهان بودن ذخیرهٔ این خزانه و تجلی حسن،ونیاز آن به‌مجلاکه آینهٔ عشق عاشق است می‌نویسد:

> دیدهٔ حسن از جمال خود بردوخته است‌که کمال حسن خودرا در نتوان یافت الا درآینهٔ عشق عاشق. لاجرم ازین روی‌جمال را عاشقی درباید تا معشوق ازحسن خود درآینهٔ عشق و طلب عاشق قوت تواند خورد (ف ۱۳).

غزالی نمایش حسن را در مرآت عشق عاشق گاه پیکر معشوق یا «خیال» او می‌نامد که با عاشق نسبت صفت و ذات را پیدا می‌کند، چنانکه از زبان عاشق می‌گوید (ف ۲):

خیال‌ترك من هرشب صفات ذات من‌گردد

این حالت حکایت از وصال عاشق و معشوق یا یگانگی آنها دارد. آنچه موجب اتحاد است روح است و آنچه موجب تمییز صفت ازذات‌یا معشوق ازعاشق می‌گردد حسن وعشق است که یکی درمعشوق است و دیگری درعاشق. از اینجاست که غزالی گفتهٔ حسین منصور حلاج «انا من‌اهوی و من‌اهوی انا» را که درعین تمییز دادن عاشق ازمعشوق ایشان را یکی می‌داند می‌پذیرد اما همینکه در بیت‌دوم می‌گوید: «نحن روحان حللنا بدنا»، به‌شاعر اعتراض می‌کند؛ زیرا حلاج در این‌مصراع

از دو روح سخن به‌میان‌آورده و لذا «قدم از یکی در دویی نهاده است» (ف۲). نظر غزالی دربیت ذیل کـه به‌مولانا جلال‌الـدین منسوب است بخوبی بیان شده است:

من کیم لیلی‌ولیلی کیست‌من ماچویك‌روحیم اندر دوبدن[1]

وجود حسن در معشوق وعشق در عاشق موجب می‌شود کـه معشوق وعاشق دارای دوگونه صفات باشند. معشوق کمالاتی دارد، وهمیشه‌خود را دارد وازعاشق مستغنی است. اما عاشق، بعکس، دارای عشق وطلب است وهمیشه‌به‌معشوق محتاج است و لذا افتقار همیشه صفت اوست.نه تنها استغنا وافتقار است‌که صفات این‌دو را تشکیل می‌دهد، بلکه‌هریك از آنها را صفات متعدد است. بطورکلـی «هرچه عزوجباری و استغنا و کبریاست درقسمت عشق صفات معشوق آمـــد و هرچه مذلت و ضعف‌و خواری و افتقار و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد» (ف ۴۲).

این‌تبیین جنبهٔ «وجودی» داشت. ضدیت صفات عاشق و معشوق را مجدالدین از طریق بحث دربارهٔ «شهود یا معرفت» نیز بیان می‌کند. بحکم «یحبهم» معشوق نیز عاشق است. «یحبهم ویحبونه» بـدین معنی است‌که عشق درطرفین است. چون‌عاشقی، اعم ازعاشقی عاشق‌یا عاشقی معشوق، در اصل با دیدار آغاز شده است[2]، عاشق و معشوق خود را در آینهٔ یکدیگر که در محاذات هم قرارگرفته است مشاهده‌کرده‌انـد. «اما عشق عاشق حقیقت است» (ف ۲۱)، چنانکه پیش از این نیز گفتیم کـه اشتقاق اسم عاشق ازعشق حقیقی است، و «عشقِ معشوق عکس تابشِ

---

۱. مثنوی، بتصحیح محمدرمضانی، تهران: ۱۳۱۵-۱۳۱۹، ص۳۱۲.
۲. رجوع کنید به‌صفحهٔ ۱۲۳.

عشقِ عاشق[است]درآینهٔاو»(ف۲۱). تابشِ عشقِ عاشقدرآینهٔ معشوق و انعکاس آن موجب می‌شودکه صفات عاشق ومعشوق‌ضد یکدیگرباشد، چنانکه خواجه خود می‌نویسد: «از آن راه‌که درمشاهده قران‌بوده‌است، عشقِ عاشق ناگزرانی اقتضا کند و ذلت واحتمال وخواری و تسلیم در همه کارها، وعشق معشوق جباری وکبریا و تعزز» (ف ۲۱).

ضدیت صفات عاشق ومعشوق با یکدیگر موجب می‌شودکه‌ظهور صفات معشوق موقوف به‌ظهور صفات عاشق باشد، یعنی افتقار ونیاز و مذلت وخواری باید درعاشق ظاهر شود تا استغنا و بی‌نیازی وعزوکبریا در معشوق بظهور آید. اما ضدان هرگز با هم جمع نمی‌شوند. محال است‌که معشوق با عاشق‌آشنا گردد وصفات هردوباهم جمع‌آید.«جباری معشوق با ذلت عاشق‌کی فراهم آید؟ نازمطلوب با نیاز طالب کی با هم افتد؟ او چارهٔ این واین بیچارهٔ او» (ف ۳۶). فراهم آمدن این دو فقط یك‌راه دارد وآن اینست‌که عاشق خود را فدای معشوق سازد و دراوفنا شود تا ازعاشق و صفات عاشق اثری نماند و آنچه می‌ماند معشوق باشد وصفات‌او. این‌معنی را غزالی به‌شیوه‌ای شاعرانه بصورت خطاب‌معشوق با عاشق چنین بیان می‌کند:

معشوق‌با عاشق گفت: بیاتو من گرد، که اگر من توگردم آنگاه معشوق درباید و درعاشق بیفزاید و نیاز و دربایست زیادت شود وچون تو من‌گردی، درمعشوق افزاید.همه‌معشوق بود،عاشق نی. همه نازبود، نیاز نی. همه‌یافت بود،دربایست نی. همه توانگری بودودرویشی نی. همه چاره بودوبیچارگی

نی (ف ۱۴).

اگرچه عاشق باید ازخودی خودفنا شود وبه‌قول‌مجدالدین‌معشوق گردد، رسیدن به‌مرتبهٔ معشوقی هنوز پایان راه نیست. نهایت سفرروح اتحاد است‌که از نظر غزالی آنگاه دست می‌دهدکه حتی صورت‌معشوقی نیز محو شود وهمه به‌اصل خود بازگردد وآنچه می‌ماند همان‌گنج‌پنهان باشد وبس. به‌همین نکته است‌که در ادبیات ذیل (ف۴) اشاره کرده می‌گوید:

ای‌ماه برآمدی وتابان‌گشتی گرد فلك خویش‌خرامان‌گشتی
چون دانستی برابرجان‌گشتی ناگاه فرو شدی وپنهان گشتی

گردش این ماه برگرد فلك خویش و برابرگشتن آن با جان و سرانجام پنهان‌شدن آنرا خواجه ازدیدگاههای مختلف در سوانح موردنظر قرار می‌دهد و درضمن بیان آن به‌نکاتی دقیق در عرفان نظری و روانشناسی عرفانی اشاره می‌کند. یکی از این دیدگاهها ملامت است.

۳. ملامت و بحث مراتب وجود

ملامت‌نخستین مفهومی است‌که بااستفاده ازآن غزالی سفرمعنوی روح انسان را شرح می‌دهد. درتعریف این مفهوم اجمالاً می‌توان گفت که وسیله‌ایست برای قطع علایق و دلبستگیهای عاشق به‌هرچه غیر از عشق است. عاشق به‌سه‌چیز ممکن است دلبستگی داشته باشد: به‌خلق و

به‌خود و به‌معشوق. نسبت به‌اصل‌عشق‌هرسه اینها غیر محسوب می‌شوند. غیریت خلق بدیهی است وعاشق ومعشوق نیز، چنانکه قبلاً گفته، از نظر غزالی از عشق مشتق شده‌اند ولذا غیراصل عشق‌اند. برای رسیدن‌به توحید این علایق باید قطع شود ونظر عاشق ازخلق وخود ومعشوق‌بریده گردد. آلت برنده دراینجا ملامت است‌که بازاء هریك ازایـن رشته‌های پیوند وجهی خاص دارد.

ملامت سه روی دارد: یك‌روی درخلق ویك روی در عاشق و یك روی درمعشوق. آن روی‌که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به‌اغیار باز ننگرد. وآن روی‌که درعاشق‌دارد صمصام غیرت وقت است تا بخود واننگرد. وآن روی‌که در معشوق داردصمصام غیرت عشق است تاقوت‌هم از عشق‌خورد وبستهٔ‌طمع نگردد و ازبیرون هیچ‌چیزش درنباید جست(ف۴).

عبارات فوق‌آغاز یکی ازطویل‌ترین فصول سوانح است.نویسنده می‌توانست‌به‌همین‌کلمات اکتفاکند وفصل را ازاین بیشتربه‌درازا نکشد، چه بسیاری از فصول کتاب‌کم‌وبیش درهمین حد است. اما چون‌با این فصل مبحث جدیدی را آغازکرده است ومی‌خـواهد دربارهٔ سفر روح و مراحل‌آن دادسخن دهد، به‌شرح این عبارات می‌پردازد ودرضمن‌به‌نکات دقیقی دربارهٔ منازل راه وحالات عاشق اشاره می‌کند وحقایقی‌را دربارهٔ مراتب وجود وشناسایی روشن می‌سازد. ازآنجاکه درك این مراتب‌برای پی‌بردن به‌کیفیت سفر روح لازم است، در اینجا نظر غزالی را به‌تفصیل

بیشتر بیان می‌کنیم.

غزالی به‌سه مرتبهٔ وجودی قائل است. مرتبهٔ اسفل آن است که عاشق درمیان خلق است یا به‌عبارت دقیقتر روح او با خلق پیونددارد. البته وی بحکم عاشقی با خلایق‌که در غفلت بسرمی‌برند فرق دارد، اما درعین‌حال هنوز برخلق نظر دارد. مرغی است‌که از زمین خلق جداشده و برفراز آن به‌پرواز درآمده، لکن هنوز به‌زمین می‌نگرد. در این‌حالت عاشق درپی سلامت است وطالب نیکنامی است. آنچه نظر عاشق را از خلق برمی‌گرداند واین پیوند را منقطع می‌سازد ملامت است، از وجهی که صمصام غیرت معشوق است. پس «ملامت خلق برای آن بود تا اگر یك‌سر موی ازدرون اوبیرون می‌نگردیا ازبیرون متنفسی دارد یامتعلقی، منقطع شود» (ف۴).

ملامت با این تعریف نزد صوفیه اصطلاحی رایج بوده است‌وحتی طایفه‌ای از ایشان به‌این‌نام شهرت‌داشته وبه‌ملامتیه معروف‌بوده‌اند.[1] در کتابهای صوفیه نیزدربارهٔ ملامت وملامتیان سخن‌بسیارگفته شده‌است.

---

۱. سرآمداین‌عده ابی‌صالح حمدون‌بن‌احمدبن‌عمارة‌القصار (متوفی ۲۷۱هـ.) است‌که پیروان او را قصاریه نامیده‌اند. دربارهٔ این شخص هجویری می‌نویسد: «وی ازعلماء بزرگ بوده است و سادات این طریقت. و طریق وی اظهار و نشر ملامت بوده است و اندرفنون معاملت او را کلام عالی است. وی‌گفتی بایدکه تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن باشدکه خلق یعنی بایدکه اندر خلا باحق‌تعالی معاملت نیکوتر از آن‌کنی‌که اندر ملا با خلق‌که حجاب اعظم ازحق شغل دل‌تست با خلق» (کشف‌المحجوب، ص ۲۲۸). درجای دیگر (ص ۷۴) ازقول او نقل می‌کندکه گفت: «الملامه ترك‌السلامه، ملامت دست بداشتن سلامت بود....آنچه روی همه خلق عالم بدان بود، و آن سلامت است، مراهل ملامت را پشت بدان بود...»

از جمله هجویری[۱] در کشف‌المحجوب بابی به «بیان‌الملامـــه» اختصاص داده و دربارهٔ ملامت و ملامتیان به‌تفصیل سخن رانــده است. لب کلام هجویری را برای مقایسه باگفته غـزالی نقل می‌کنیم. آنچه را غزالـی غیرت معشوق می‌خواند هجویری در اینجا غیرت حق گفته می‌نویسد:

خدای عزوجل صفت مؤمنان یاد کرد وگفت: ایشان ازملامت ملامت‌کنندگان نترسند ـ کقوله‌تعالی: «ولایخافون لومة‌لائم ذلك فضل‌الله یؤتیه من یشاء والله واسع‌علیم.» (۵۴/۵). وسنت بارخدای عالم جل‌جلاله همچنین رفته است کـه هرکه حدیث وی کند، عالم را بجمله ملامت‌کنندهٔ وی‌گرداند و سروی را از مشغول گشتن بملامت ایشان نگاه دارد.واین غیرت حق‌باشد که دوستان خود را ازملاحظهٔ غیرنگاه دارد تا چشم کس بـرجمال حال ایشان نیفتد، واز رؤیت ایشان مرایشان را نگاه دارد تا جمال خود نبینند وبخود معجب نشوند و به‌آفت عجب وتکبر انـدر نیفتند. پس خلق را بـــرایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان درازکردند.[۲]

درحالیکه درسخنان هجویری رعایت شرع وحفظ ظاهر شده‌وحتی با استنادبه‌آیهٔ قرآن نویسنده سعی‌کرده تا ملامت را درنظرعامهٔ مسلمین

---

۱. همچنین رجوع کنیدبه عوارف‌المعارف، عبدالقاهربن عبدالله‌سهروردی، الباب‌الثامن؛ و مصباح‌الهدایه، ص ۱۱۵.

۲. کشف‌المحجوب، ص ۶۹.

شرعی‌جلوه دهد، درگفتارخواجه احمدغزالی عربدهٔ قلندری ونعرهٔ‌مستانه به‌گوش‌می‌رسد، چنانکه دراین رباعی می‌گوید (ف۴):

این‌کوی ملامت‌است‌ومیدان‌هلاك — وین‌راه مقامران بازندهٔ پاك
مـردی باید قلندری دامن چاك — تا برگذرد عیاروار و چالاك

و باز لاابالیگری عاشق و بی‌باکی او را نسبت به‌هرچه غیر ازمعشوق است وبی‌اعتنائی او را به‌سرزنش خلق‌چنین بیان می‌کند(ف۴):

بل تا بدرند پوستینم‌همه پاك — از بهر تـوای یارِ عیارِ چالاك
درعشق‌یگانه‌باش‌وازخلق‌چه‌باك — معشوق ترا و برسر عالـم خاك

پس از اینکه عاشق ازکوی نیکنامی رانده شد ونظر از اغیاربرید و ازبیـرون بـه‌درون روی آورد، دچار اسارتی دیگـر می‌گردد و اینبار اسیری او بخود است یعنی به‌صورت عاشقی. ایـن مـرتبه را در ادبیات فارسی «گبری» می‌خوانند.[۱] عاشق دراین مرتبه دربند دوئـی است. هم اهورامزدای معشوق را می‌پرستد وهم اهریمن خودی خودرا. عاشق‌روی درمغشوق‌آورده اما قیام اوهنوز بخود است نه‌به‌معشوق‌واز این‌روغزالی او را درعشق خام می‌داند ومی‌نویسد: «خود را بخودِ خود بودن خامیِ بدایتِ عشق است» (ف ۱۸).

هرچندکه این مقام خامی بدایت عشق است، نسبت به‌مقام کسی که هنوز گرفتار خلق است مقامی‌بلند است. دراین‌مقام عاشق رااحوالی چون قبض و بسط و انـدوه شادی روی می‌نماید و به‌همین جهت او را

۱ـ غزالی خود در این رباعی‌که عین‌القضات از اودانسته‌است می‌گوید:

در عشق ملامتی و رسوایی بـه — کافر شدن وگبری وترسایی به
پیش همه‌کس عاقل و رعنایی به — و اندر ره ما شیوهٔ سودایی به

(تمهیدات، ص۳۴۹)

ابن‌الوقت یا پسر وقت می‌خوانند. منظور از وقت دراینجا حالی است که ازغیب به‌عاشق روی می‌نماید واو را منقاد و اسیر خود می‌گرداند. فراق و وصال، ردوقبول، قبض وبسط، واندوه شادی‌که موجب گرمی بازار اشعار صوفیه است همه احکام وقت است که چون برعاشق درآیند او را محکوم حکم خود سازند. عاشقی‌که امید وصال درسر دارد، واز فراق می‌نالد و ازبسط خرسند است، از قبض شاکی و از اندوه نالان است و ازشادی در رقص است اسیر وقت است، واین اسارت نتیجهٔ قیام‌اوبخود است. عاشق باید از این اسارت نیز خلاصی یابد، واین‌ممکن نیست‌مگر ازراه نیست‌شدن ازخود وهست‌شدن‌به‌معشوق. پس عاشق باید پیوندخود را با خودیِ خود قطع‌کند واین‌کار نیز بوسیلهٔ صمصام غیرت وقت‌که روی دوم ملامت است انجام می‌پذیرد.

درمورد این صمصام مجدالدین توضیحی نمی‌دهد، اما در جای دیگر[1] تصریح می‌کندکه آنچه عاشق را از خودش می‌ستاند بلاوجفایی است‌که‌معشوق باوی‌می‌کند. بلا وجفامنجنیق معشوق است‌که باآن قلعهٔ خودی عاشق را می‌گشاید. چون این قلعه گشوده شد و عاشق خود را تسلیم کرد و ولایت به‌معشوق سپرد وقیامش به‌معشوق شد، آنگاه از اسارت‌وقت بیرون می‌آید. دراینجاعاشق معشوق است، چنانکه «مجنون را گفتندکه لیلی آمد. گفت من خود لیلی‌ام و سربه‌گریبان فرو برد.»[2] همین معنی را خود غزالی نیز، چنانکه فریدالدین عطار می‌نویسد،[3] در

۱. رجوع‌کنید به‌سوانح، فصل ۲۰.
۲. تمهیدات، ص ۳۵.
۳. الهی نامه، بتصحیح فؤاد روحانی، تهران: ۱۳۵۱، ص ۲۸۰-۲۸۱.

ضمن حکایت عشق حضرت یعقوب به‌یوسف بیان‌کرده است:

بـه‌پیش پـاکبازان دل‌افـروز ‌ ‌ ‌ ‌ چنین گفت احمد غزال یك روز
که‌چون‌بهرجمال یوسف‌خوب ‌ ‌ ‌ ‌ به‌مصر آمـد زبیت‌الحزن یعقوب
درآمد زود یوسف پیش‌او در ‌ ‌ ‌ ‌ گرفت آن تنگ‌دل را تنگ دربر
فغان دربسته بدیعقوب آنگاه ‌ ‌ ‌ ‌ که‌کو یوسف مگر افتاده در چاه
بدو گفتند آخر می‌چه گویی ‌ ‌ ‌ ‌ گـرفته در براو را مـی‌چه جویی
زکنعان بوی پیراهن شنیدی ‌ ‌ ‌ ‌ چو دیدی این دمش گویی‌ندیدی
جـوابی داد یعقـوب پیمبـر ‌ ‌ ‌ ‌ که من یوسف شدم امـروز یکسر
زیوسف لاجرم بـویی شنیدم ‌ ‌ ‌ ‌ که من خود آن‌زمان یعقوب بودم
همه من بوده‌ام‌یوسف‌کدام‌است ‌ ‌ ‌ ‌ چو خـود را یافتم اینم تمام است

در اینجا یعقوب پس از سپری شدن دورهٔ اقـامتش در بیت‌الحزن و نیست شدن از خودیِ خود یوسف شده است، یا به‌عبارت دیگر به‌مقام معشوقی رسیده است. دراین مقام او دیگر در حزن واندوه نیست. اینك به‌مصر یعنی به‌بارگاه عزت معشوق آمده است. پس از اسارت به‌امارت رسیده است. بنابراین وقت درحکم اوست نه‌او درحکم وقت. او دیگـر ابن‌الوقت نیست بلکه ابوالوقت است. خـداوند وقت است. اینجاست که گویند عاشق مویی شده در زلف معشوق. چنانکه گفته‌اند (ف ۱۹):

ازبس‌که کشیده‌ام ز زلف توستم ‌ ‌ ‌ ‌ مویی‌گشتم از آن دو زلفین بخم

هرچندکه با ضربتِ صمصام غیرت وقت پیوند عاشق با خـودی خود منقطع شده وسینهٔ هستی عاریت او هدف تیر بـلا و جفـای معشوق واقع شده وخود مویی‌گشته در زلف او، بازاین مقام ازتوحید دوراست.

نه‌فقط خلق وعاشق درمذهب توحید غیراند، بلکه معشوق نیزغیر است. در عشق «تفاصیل عاشق ومعشوق نبود» (ف ۴). بنابراین حتی صورت معشوقی نیز باید درعین عشق محو شود.[1] ولذا غزالی می‌نویسد:

> پس یکبار دیگر غیرت عشق بتابد و رویش از معشوق‌بگرداند زیرا که بطمع معشوق از خود برخاسته است. داغ برطمع او نهد- نه خلق و نه‌خود ونه معشوق. تجرید بکمال برتفرید عشق تابد. توحید او را واوخود توحید را بود.... هم اوعاشق وهم او معشوق و هم اوعشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است. چون عوارض اشتقاقات برخاست کار باز با یگانگی حقیقت خود افتاد (ف۴).

این بود شرح مراتب وجود و منازلی که روح باید از آنها عبور کند تا به‌مقصد اصلی خود برسد. اما طی این مراحل با معرفت و ادراك توأم است ولذا باید دید نظر غزالی دربارهٔ ادراك عاشق در ضمن سفر روحانی او چگونه است.

۴. رابطهٔ بحث وجود با بحث ادراك

درهرمکتب‌عرفانی‌آنچه را که‌می‌توان بحث وجود نامیدبطورکلی

۱. مقایسه کنید با گفتهٔ عین‌القضات در تمهیدات (ص۱۰۱):«بدایت عشق بکمال عاشق را آن باشدکه معشوق را فراموش‌کند، که عاشق را حساب با عشق است با معشوق چه حساب دارد؟»

از بحث ادراك جدا نیست، بدین‌مغنی که روح یا نفس باید مراحلی را طی‌کند تا به‌اصل وحقیقت وجود خود یا باصطلاح غزالی به‌حقیقت و ذات عشق برسد، و طی این مراحل نیز مستلزم ادراکات متناسب است. در هرمرتبه از وجود روح باید شناسایی و ادراکی مطابق با آن داشته باشدوهمچنانکه بتدریج ازمرتبه‌ای به‌مرتبهٔ دیگرارتقاء می‌یابد، شناسایی او نیز باید متناسب باآن فرق‌کند. بنابراین درسفر معنوی‌ادراك‌و وجود باید هماهنگی داشته باشند. تصوف احمدغزالی نیز از این قاعده‌مستثنی نیست و نمی‌تواند باشد، گرچه وی این هماهنگی را دقیقاً بیان نکرده‌و فقط اشاره بدان نموده است.

چیزی‌که کار تحقیق را در خصوص نظر غزالی درباب مراتب ادراك و مطابقت‌آن با مراتب وجود دشوار می‌سازد این است که‌اصولاً نحوهٔ تفکر و سبك نگارش او در سوانح تحلیلی نیست و از شیوهٔ فلاسفه وحکما در بیان مطالب عرفانی تبعیت نمی‌کند، بلکه به‌سبك ادباسخن می‌گوید و مطالب خود را از روی نظم وترتیبی‌که ذهن معتاد به«فلسفه» و «منطق» انتظار دارد دنبال نمی‌کند. این نه بدین معنی است‌که غزالی ازمنطق عدول می‌کند، بلکه تبعیت نکردن ازنظم «منطقی» نزداوگذشت از نظم و ترتیب منطقی و نحوهٔ عمل عقل استدلالی است. مطالبی‌که او در سوانح بیان می‌کند زائیدهٔ عقل جزئی و تفکر منطقی نیست، بلکه حاصل تجربهٔ باطنی اوست. وارداتی است‌که ازعالم معنی‌به‌وی‌القاءشده و به‌همین دلیل است‌که وی‌کتاب خود را سوانح نامیده است. خاصیت این واردات درهم شکستن حصارهای ذهن و ازهم گسیختن عقال عقل و درهم کوفتن عمارت علم است. غزالی می‌خواهد خوانندهٔ خود را به

خراب‌آباد معرفت دعوت کند و کسی می‌تواند دعوت او را اجابت کند که اهل ذوق باشد.

چون مجدالدین، به‌شرحی که گذشت، ازنظم و ترتیب منطقی پیروی نمی‌کند، در یك فصل کوتاه ممکن است به‌چند مطلب که متعلق به‌مباحث مختلف است اشاره کند وظاهراً از شاخه‌ای به‌شاخهٔ دیگرپرد. مثلاً در فصلی که تحت عنوان ملامت است (فصل۴) نه تنها راجع به ملامت بحث‌کرده بلکه، چنانکه ملاحظه کردیم، بحث مراتب وجود یا مراتب عشق را هم پیش‌کشیده است. و باز در همین فصل دربارهٔ علم‌و معرفت و یقین وگمان نیز بحث شده‌است. آنچه را که غزالی دربارهٔعلم و معرفت در این فصل می‌گوید مختصر است و فهم کامل آن بدون در نظرگرفتن مطالبی که در همین زمینه در فصول دیگر گفته است ممکن نیست. در فصل بیست وسوم مجدالدین بیش از هرفصل دیگر به‌مراتب ادراك اشاره می‌کند و درآنجا حکایتی از مجنون وعشق او به‌لیلی نقل می‌کند و با توجه به‌مسأله‌ایکه بیشتر مورد توجه متکلمین بوده و بعداً صوفیه آنرا طرح کرده‌اند، یعنی مسأله تشبیه و تنزیه صفات باری، حالات عاشق را از حیث معرفت او به‌معشوق در مراحل مختلف سیر عاشقانهٔ او ذکر می‌کند. به‌همین دلیل ما نیز بحث شناسایی را ذیل این عنوان و برمحور این فصل دنبال می‌کنیم.

۵. تنزیه و تشبیه

همانطور که گفته شد مسألهٔ تشبیه و تنزیه اساساً یکی از مسائل کلامی است و در وهلهٔ اول دربارهٔ امکان رؤیت خدا در آخرت‌یاحتی دردنیا طرح شده وموجب‌گردیده است‌که بتدریج سؤالاتی درباره صفات الهی مطرح شود. بطورکلی می‌توان این مسأله را بدین صورت‌طرح‌کرد که آیا صفات الهی مانند صفات خلق است یا نه. آیا خدا نیز مانند انسان دست وپا وچشم وگوش ولب و دهان دارد یا او منزه است از اینکه مانند مخلوق خود باشد؟

سابقهٔ این بحث حتی به‌صدر اسلام کشیده می‌شود. وجود بعضی آیات و احادیث مانند دعای موسی ـ علیه‌السلام ـ که خطاب به‌حضرت باریتعالی گفت: «ربی‌ارنی» (۱۴۳/۷) یا آیاتی که به‌سمیع بودن‌وبصیر بودن حق اشاره می‌کند و یا احادیثی که دربارهٔ معراج پیامبر ـ صلی الله‌علیه‌وآله وسلم ـ است مانند «رأیت ربی‌لیلةالمعراج فی‌احسن‌صورة» یا «رأیت ربی‌لیلةالمعراج علی صوره شاب امرد» یا حدیث «خلق‌الله‌آدم علی صورته» همه موجب می‌شود که این سؤال پیش آیدکه آیا خدای تعالی را صورتی است‌که می‌توان دید. آیا الله را چشمی ودستی ونفسی هست؟ اگرنیست، پس این آیات را چگونه باید تفسیر کرد و با آن احادیث‌چه باید کرد؟ منظور از یدالله ونفس‌الرحمن و وجه‌الله چیست؟ و اگر هم پاسخ ما مثبت است، چه شرطی وقیدی باید در تفسیر و تعبیر خود رعایت کنیم تا مرتکب بت پرستی وگناه قوم نوح نشویم؟

پاسخهای مختلف به‌این سؤال را می‌توان در میان فرقه‌های

گوناگون متکلمین یافت. برخی از ایشان که در تشبیه راه افراط پیموده و به‌مشبهه مشهور شده‌اند حتی ملامسه ومصافحه را در مورد باریتعالی روا دانسته گفته‌اند مسلمانان پس ازریاضت و مجاهده می‌توانندچه در دنیا وچه درآخرت باخدا معانقه‌کنند. مثلاً شهرستانی در الملل والنحل می‌نویسد:

> ازداود خواری (یاجواربی) حکایت‌کنند که‌گفت: مرا ازفرج و ریش عفو کنید درباره الله تعالی اثبات کنم وازهرچه دیگر که خواهید از نسبت جسمیت سؤال کنید. وگفته‌که معبوداو جسم است‌ولحم ودم و اورا جوارح‌واعضاء وید و رجل‌و رأس و لسان وعینان و اذنان هست.[۱]

برخلاف این عده کسانی نیز مانند معتزله بودند که با تشبیه سخت مخالفت‌می‌ورزیدند وعقیده داشتندکه خدا به‌صفتی که بندگانش بدان موصوفند موصوف نمی‌شود. در این مورد نیز باز شهرستانی می‌گوید:

> (معتزله) اتفاق دارند در آنکه دیدار بی‌چگونه آفریدگار را در دار قرار بچشم سردیدن بی‌هنجار تواند بود ونفی تشبیه کرده‌اند از کبریای سبحانی از هرچه در تصور گنجد، از هر-

۱. الملل والنحل. تألیف ابوالفتح محمد شهرستانی، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، به‌تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران: ۱۳۵۰ شمسی، ص ۷۶.

جهت که تواند بود، هم از جهت و هم از روی مکان و هم‌از حیثیت زمان وهم از طریق صورت و هـم حیثیت جسمیت و تحیز وانتقال وتغیر وتأثیر و سایر جهاتی‌که لحاظ تعقل‌تواند بود.[1]

اگرچه مشبهه صفات خلق را به‌حق نسبت داده‌اند، بازهم جایی برای تنزیه گذاشته وبه‌نحوی جمع تشبیه و تنزیه را کـرده‌اند، چنانکه شهرستانی‌پس‌ازاینکه قول داود خواری را دربارهٔ انتساب نسبت‌جسمیت به‌خدا و اینکه او ـ جل‌جلاله ـ دارای گوشت وخون وجوارح واعضاءو دست وپا وسر وزبان وچشم وگوش است ازقول همین شخص‌می‌نویسد:

جسمی است نه‌چون دیگر اجسام ولحمی است نه چـون دیگر لحوم و دمی است نه‌چون دیگـر دماء و همچنین سایر صفات و آن حضرت به‌چیزی از مخلوقات نماند و چیزی مشابه او نیست.[2]

وضع صوفیه نیز نسبت به‌این مسأله تا حدی همین است، بـدین معنی‌که‌ایشان جمع میان تشبیه و تنزیه را توصیه کرده‌اند. دراینجانیز، مانند بسیاری از مباحث عرفانی، محی‌الدین‌بن‌عربی به‌منزلهٔ یکه‌تاز این میدان شناخته‌شده است، چه بحث جامع او در فصوص‌الحکم (فص‌حکمة

---

۱. همان کتاب، ص ۵-۳۴.
۲. همان کتاب، ص ۷۶.

سبوحیه فی کلمة نوحیه) تقریباً درتمام‌آثار اخلاف او تأثیرگذاشته‌است. خلاصهٔ کلام ابن‌عربی دراین‌خصوص این‌است که نه باید صرفاً مشبه‌بود و نه صرفاً منزه، زیرا که هرگاه‌کسی خدا را تنزیه‌کند او را مقید کرده است و هرگاه او را تشبیه کند محدود کرده است. برای رهایی از این دو باید هم او را تشبیه کرد و هم تنزیه. همین معنی است که حافظ بیان کرده است آنجا که می‌گوید:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین
گفتابکوی‌عشق هم این وهم‌آن‌کنند[1]

قول ابن‌عربی دربارهٔ مسألهٔ تنزیه و تشبیه تاکنون به‌عنوان تنها جواب عرفانی به این مسأله شناخته شده است. اما یک قرن پیش از محی‌الدین، خواجه احمد غزالی همین مسأله را بطرزی بدیع در کمال ایجاز ودر عین حال به نحوی زیبا و شاعرانه در سوانح پاسخ گفته است و بجای اینکه سخن از مقیدکردن ومحدود نمودن حق پیش‌کشد مسأله را از لحاظ ادراك عاشق بررسی کرده است. عاشق، از نظرمجدالدین، در بدایت عشق مشبه است، بدین معنی که موجوداتی غیر از معشوق را می‌بیندکه صفتی ازآنها مانند معشوق است. این مطلب را غزالی ضمن حکایت مجنون چنین بیان می‌کند.

تا بدایت عشق بود هر جا که مشابه آن حدیث بیند همه بدوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود. آهویی بدام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. گفت از او چیزی

۱. دیوان حافظ، ص ۱۳۴.

به‌لیلی‌می‌ماند. جفا شرط نیست (ف ۲۳).

چنانکه‌ملاحظه می‌شود مجنون در این داستان مشبه است. آهویی را دیده و از مشاهدهٔ چشم اوبه‌یاد چشم لیلی افتاده است. اما وی هنوز لیلی را ندیده است، نمی‌توانسته است ببیند، زیرا که هنوز دربدایت عشق است. اینجاست که فرقی میان نظر غزالی و رأی مشبهه مشاهده می‌شود. دستهٔ اخیر کسانی بودندکه ازبرای‌خدا صفاتی‌انسانی قائل‌بودند ومی‌گفتندخدانیز دارای روی وچشم و ابرو و لب ودهان و غیره است. این‌اعضاء وجوارح را به‌خدا نسبت می‌دادند. اما غزالی در مرتبهٔ تشبیه سخن ازمشاهدهٔ صفات خدا نمی‌کند. در داستان مجنون اصلا صحبتی از چشم و ابروی‌لیلی به‌میان نیامده‌است. مجنون فقط‌آهویی را دیده‌است، اما با دیدن اوبیادلیلی‌افتاده‌است. چرا؟ زیراکه چشم‌اومانندلیلی است. این پاسخ حکایت دارد ازاینکه: اولا لیلی نیز دارای چشم است و ثانیاً چیزی‌غیرازلیلی‌مانند اوست. دربارهٔ چشم‌لیلی بعداً سخن خواهیم‌گفت. در اینجا که بحث بر سرتشبیه است باید به همانندی چشم آهو با چشم لیلی بپردازیم.

درقولی‌که از یکی از مشبهه نقل‌کردیم، دیدیم‌که با وجوداینکه برای خدا جسمیت وگوشت و خون و لب و دهان وچشم و گوش وغیره اثبات کرد، باز او را تنزیه کرد و گفت این صفات در او مانند صفات مخلوقات نیست و تأکیدکرد که «چیزی مشابه او نیست.»[۱] اما غزالی در تشبیه درست خلاف این را می‌گوید. چیزی مشابه او هست و ادراك

۱. این درست خلاف این قول داود خواری است که قبلا نقل‌کردیم: «و چیزی مشابه او نیست.»

این شباهت است که ادراك کننده را مشبه مـی‌سازد. بنابراین تشبیه از نظر غزالی چیزی است غیر ازآنچه مشبهه ومتکلمین‌در نظر داشتند.

درك‌کامل‌نظرغزالی‌دربارهٔ تشبیه خودمستلزم شناخت نظراودربارهٔ تنزیه است. اما پیش از اینکه وارد ایـن مطلب شویم، لازم است یـك نکتهٔ دیگر را دربـارهٔ تشبیه ذکر کنیم. گفته شد که در مـرحلهٔ تشبیه عاشق هنوز در بـدایت عشق است و معشوق را ندیده است. پس چطور توانسته است تشبیه کند؟ عاشقی‌که چیزی را به یار تشبیه می‌کند باید او را در آن حـال ببیند و یـا قبلا دیده باشد. پاسخ به ایـن سؤال را غزالی در جای دیگر بیان کرده است. عاشق قبلا معشوق را دیده است. دیدار او،چنانکه پیش ازین شرح دادیم، در روز میثاق ودر ازل نصیب روح گشته است. روح صورت معشوق را آن‌روز درآینهٔ‌خود دیده است و اینجا با مشاهدهٔ صفتی مشابه یکی از صفات او بیاد او می‌افتد.

پس ازتشبیه عاشق‌به‌کمال‌می‌رسد وبه‌تنزیه راه‌می‌یابد. تنزیه نیز ازنظرغزالی‌چیزی است غیر ازآنچه متکلمین بـدان معتقد بودند. تنزیه برحسب‌تعریف منزه‌دانستن حق‌ازصفات خلق‌است. اما درنظرغزالی‌که‌با معرفت و ادراك تنزیه‌کننده سر و کـار دارد تنزیه عبارت است از محو شدن اغیار از نظرگاه عاشق. در داستان مجنون ملاحظه کردیم که هـر چند صریحاً دربارهٔ صفات لیلی و جوارح او سخنی به‌میان نیامده است، اما همینقدرکه مجنون در حق‌آهو می‌گوید «چیزی ازاو به‌لیلی‌می‌ماند» خود اشاره مـی‌کند به‌این‌که اعضاء یا عضو مشابه در لیلی هست. پس معشوق باید دارای صورت بـاشد. غزالـی در جای دیگر حتی سخن از زلف و خال و خد و چشم و ابروی یار می‌کند و علـم عاشق را بـــه

اعضاء معشوق فراست عشق می‌خواند.[1] برای اینکه فراست شناس بتواند به خوی شخص و حالات درونی او پی‌برد باید این اعضاء را ببیند. در فراست عشق نیز عاشق گاه چشم معشوق را می‌بیند وگاه ابروی او را و گاه عضوی دیگر را. در این مقام نظر عاشق دیگر به اغیار نیست، بلکه به چیزهایی است که به معشوق تعلق دارد. آهـوی بیابان را پشت سر گذاشته و بـه معشوق نزدیك شده است. چـون غیری نیست، تشبیهی نمی‌تواند باشد. تشبیه اثبات غیر است. چون اغیار از نظر محو شد، عاشق منزه‌می‌شود. پس مجنون‌نشانه‌هایی از لیلی می‌بیند و در می‌یابد که هیچ چیز مانند اونیست. اینجاست‌که از تشبیه به تنزیه رفته است.

هرچند که عاشق در این مقام نظر از اغیار بریده و با چیزی جز معشوق وآنچه بدو تعلق دارد کارندارد، از نظرمجدالدین هنوز به‌کمال وصال نرسیده است. هنوز عاشقی هست‌که به معشوق نظر افگنده است، یعنی هنوزاثری از دویی بجاست. کمال‌وصال دراتحاد است واتحادهم‌در فنای عاشق‌می‌باشد. پس وجود عاشق درمقام تنزیه زحمت است و وصال مستلزم رفع این زحمت. این نکته را غزالی در جای دیگر (ف ۳۹) با استفاده از تمثیل شمع و پروانه بیان کرده است. پروانه هنگامی کـه نزدیك شعله آمد و به طواف آن پرداخت جز به اشراق آتش به‌چیزی نظر ندارد. در این حـالت او منزه است. اما همینکه بتدریج بـه آتش نزدیك شد و ناگهان خود را به سینهٔ شعلهٔ شمع زد و کار را یکسره‌کرد ولحظه‌ای بعدوجودش خاکستر شد، دیگر نه مشبهی می‌ماند و نه‌منزهی.

۱. رجوع کنید به سوانح، فصل ۳۸.

آنچه می‌ماند آتش است که درفضای بی‌کران وخالی خود می‌افروزد.[۱]

۶. مراتب ادراك

درضمن بحث دربارهٔمسألهٔ تشبیه وتنزیه چندین بار اشاره شدکه احمد غزالی این مسأله را از لحاظ شناسایی و ادراك عاشق بررسی می‌کند، یعنی‌بازاء هرمقام، خواه مقام تشبیه باشد و خواه تنزیه و یا حتی ورای هر دو، غزالی به ادراکی‌خاص قایل است. علاوه براین، همانطور که قبلا ذکر شد این مراتب ادراك با مراتب وجودیعنی مرتبه‌ایکه عاشق در بند خلق است و مرتبه‌ایکه قایم به خودی خود است و آنگاه که قیامش به معشوق خود است‌مطابقت دارد. اکنون می‌خواهیم این مراتب را به تفصیل شرح دهیم و نظر مجدالدین را دربارهٔ علم و ادراك باطنی روح‌آنچنانکه درضمن فصول سوانح به‌آن اشاره شده است تحلیل‌کنیم.

برای این منظور ما می‌توانیم الفاظی را که غزالی برای بیان تفاوت مراتب ادراك بکار می‌برد در نظر گیریم و معنی آنها را معلوم کنیم. این الفاظ عبارت است‌از «وهم» و «علم» و «یافت». غزالی این الفاظ را به‌معنی متداول‌آنها بکار نمی‌برد. نه از وهم قوهٔ واهمه اراده می‌کند و نه از علم ادراك کلیات را. از آنجا که روح عاشق است،

۱. مقایسه کنید با داستان موسی و شبان در مثنوی مولانا جلال‌الدین (بتصحیح نیکلسن، دفتردوم،ص ۳۴۰ تا۳۴۵). درابتدای حال شبان مشبه‌است و موسی منزه. پس‌از خطاب حق موسی تشبیه و تنزیه را جمع می‌کند و پس از برخوردش با شبان ملاحظه می‌کند که او از هردوگذشته است.

ادراك او از هر نوع که باشد مربوط است به معشوق یعنی صورتی که از عشق درآینهٔ روح اثبات می‌شود. ولـذا ادراك او از هرگونه شائبهٔ جسمانیت مبراست. منظور غزالی از وهم همان است که فلاسفه و حکما آنرا علم و شناسایی عقلی یاگاهی علم‌الیقین می‌گویند. عالم‌این علم‌نه درآتش می‌سوزد و نه‌آنرا به‌چشم می‌بیند، بلکه با دیدن دود پی به‌وجود آتش می‌برد.مجنون آهو را در صحرای وهم می‌بیند. او لیلی یا اعضاء او را نمی‌بیند. چندین روز است کـه طعام نخورده است، یعنی از روز میثاق که قوت مشاهده خورده است تا اکنون که در صحرای کون‌است معشوق را ندیده است و لذا گرسنه یا طالب دیدار است. با دیدن آهـو یعنی تجلی حسن در مرآت صنع به‌یادآن بزم الست می‌افتد و چشم آهو را مشابه چشم یارمی‌داند. چون معشوق را نمی‌بیند و نظر بر غیردارد، پس دچار وهم است.

پس ازآنکه پیوند عاشق با خلق‌بریده شد و صورت غیرازنظرش محو گردید، نشانه‌هایی از خود معشوق را مشاهده مـی‌کند. مجنون صحرای وهم را پشت سر می‌گذارد و به خرگاه لیلی نزدیك مـی‌شود و آنگاه چیزهایی که به معشوق تعلق دارد مشاهده می‌کند و با آنها انس می‌گیرد. غزالی ادراك عاشق را در این مرتبه علم می‌خواند. علت اینکه عاشق هنوز در برابر معشوق قرار نگرفته است این است که او تاب‌دیدن او را ندارد. هرگاه مجنون دربرابر لیلی قرار گیرد طولی نخواهدکشید که در جمال او محو می‌شود و فنا می‌گردد. با دیدن سایهٔ لیلی مجنون بیهوش به خاك افتاد. با دیدن روی او جان خواهد باخت. این معنی را مجدالدین با استفاده از تمثیل شمع و پروانه نیز بیان می‌کند. پروانه

چون به حضور شمع آید از اشراق‌آن قوت می‌خورد و زمانی چندبه‌دور آن طواف می‌کند. در این حالت ازعین آتش فاصله دارد. خوردن‌قوت علم مستلزم دوبی است: باید معشوقی باشد و عاشقی، شمعی باشد و پروانه‌ای. هرگاه پروانه به‌آتش نزدیك ونزدیکتر شود وناگهان خودرابه آتش زند یك‌لحظه اوقوت عاشق می‌شود.

پروانه‌که عاشق‌آتش‌آمد قوت او دردوری اشراق است. طلایهٔ اشراق او را میزبانی‌کند و دعوت کند و او به پر همت خود در هوای طلب او پرواز عشق می‌زند. امـا پرش چندان باید تا بدو رسد. چون بدو رسید نیز او را روشی نبود. روش‌آتش را بود در او. و او را نیز قوتی نبود. قوت آتش را بود. و این بزرگ سری است. یك نفس او معشوق خود گردد. کمال او این است. و آن‌همه پرواز و طواف کردن اوبرای این‌نفس است (ف۳۹).

مشاهدهٔ تمامی صورت لیلی تـوسط مجنون هـم یك لحظه بیش نخواهد پایید و در آن دم نیز مجنون نمی‌تواند آنرا کـاملا ادراك کند. علت این امر این است که آنچه موجب می‌شود عاشق تمامـی صورت معشوق را ببیند زیادت عشق است. اما عشق خود نوعی از مستی و سکر است وزیادت آن نیز درعین حال موجب زیادت سکر و نقصان هوشیاری عاشق می‌شود. پس ازدیاد عشق با نقصان هوشیاری نسبت مستقیم دارد ولذا عاشق نمی‌تواند تمامـی روی معشوق را کـه در نتیجهٔ کمال عشق

دست می‌دهد ادراك کند. ایـن نکته را غـزالی خود تصریح کرده می‌ـ
نویسد:

> عشق نوعی ازسکراست که کمال او عاشق را از دیدن وادراك کمال معشوق مانع است. زیرا که عشق سکری است درآلت ادراك و مانع است[۱] از کمال ادراك (ف۴۷).

همین مطلب را خواجه احمد در ضمن حکایت ذیل نیز بیان‌کرده است. در بغداد مردی بود که برزنی عاشق شده بود. خانهٔ این مـرد در یك سوی شهر و خانهٔ آن زن در سوی دیگر بـود و میان ایشان رودی بود و آن مرد هرشب خود را به آب می‌زد و پیش معشوقه مـی‌رفت. چون عشق در آن مرد بکمال بود سرمای‌آب گزندی به‌وی نمی‌رساند و درضمن همین کمال عشق موجب شده بود که خالی را کـه در صورت معشوقه بود ادراك نکند. تا اینکه یك شب نزد اورفت و ملتفت‌آن خال شد. «گفت که این خال او کجا آمد؟ او گفت که این خال مـادر زاد است، اما تو امشب درآب منشین. چون در نشست بمرد از سرما، زیرا که با خود آمده بود تا خال می‌دید» (ف۴۸).

از آنجاکه عشق این‌مرد مجازی است ننگی بیش نیست وعاقبت رو به‌نقصان می‌نهد و از همین رو علم او پس از عدم ادراك اوست. اما در عشق حقیقی علم عاشق برعدم ادراك یا سکراو تقدم دارد. در حقیقت برای اینکه عاشق یـا مجنون بتواند تحمل دیدار معشوق را بکند باید

۱. تغییرقرائت با رعایت‌نسخه بدلها.

ابتدا با سگ کوی او یا خاك راهش انس گیرد، چنانکه در این حکایت آمده است:

آورده‌اند که اهل قبیلهٔ مجنون گردآمدند وبه‌قوم لیلی گفتند: این مرد از عشق هلاك خواهد شد. چه زیان دارد اگر یکبار دستوری باشد تا اولیلی را ببیند؟ گفتند: ما را از این معنی هیچ بخلی نیست، ولیکن مجنون تاب دیدار او ندارد. مجنون را بیاوردند و در خرگاه لیلی برگرفتند. هنوز سایهٔ لیلی پیدا نگشته بود که مجنون را مجنون دربایست گفتن. برخاك در پست شد (ف ۲۵).

پست شدن مجنون برخاك در نشانهٔ مقام کردن در مرتبهٔ علم است. عاشق نمی‌تواندیکباره به‌حضور معشوق باریابد. علم او خودآماده شدن برای کار است.

در مورد چیزهایی که به معشوق تعلق دارد و عاشق در مرتبهٔ تنزیه یا درمرتبهٔ عاشقی یعنی‌هنگام قیام خود بخودبا آنها انس می‌گیرد درضمن حکایت مجنون گفته شده است:

چون عشق به‌کمال رسد، کمال معشوق را داند و از اغیار او را شبهی نیابد و نتواندیافت. انسش از اغیار منقطع گردد الا ازآنچه تعلق بدو دارد چون سگ کوی دوست و خاك‌راهش وآنچه بدین ماند (ف ۲۳).

درتمثیلهای دیگر که غزالی بکار می‌برد این مطالب را بیشتر توضیح می‌دهد. مثلاً همانگونه که وهم راصحرای‌وهم‌می‌خواند، ساحت علم را ساحل‌علم‌نیز می‌گوید. حقیقت عشق‌دری‌است درصدف واین صدف درقعر دریاست و عاشق زمانی به علم می‌رسد که در ساحل دریا بایستدوامواج آنرا مشاهده کند. این بحر صورت معشوق است و عین عشق در قعرآن نهفته است. به تعبیری دیگر سلطان عشق «بحجب عز خود متعززاست» (ف ۳۷) و از چشم علم پوشیده است.

عشق پوشیده است، هرگز کس ندیدستش عیان (ف ۳).

بنابراین ذات و صفات او را نمی‌توان دانست. اما چون این حقیقت در صورت معشوقی ظهور کند موجی از آن پدیدار می‌شود و نکته‌ای در لوح دل ثبت می‌شود که نشان از آن حقیقت دارد. اثبات این‌نکته‌ها را در لوح دل غزالی عالم خیال می‌نامد. عاشق با دیدهٔ علم در لوح دل یا در عالم خیال نشانی از معشوق را مشاهده می‌کند. این نشان‌گاه‌زلف است و گاه قد، گاه خال است و گاه خد. گاه ابروست و گاه خنده است و گاه غمزه. مشاهده و مطالعهٔ این نشانهاست که غزالی فراست عشق می‌خواند و می‌نویسد، «هریك از این نشانها در راه فراست عشق طلب روحانی یا جسمانی یا علتی بیان کند. زیرا که عشق را در هر پرده از پرده‌های درون نشانی است و این معانی نشان اوست در پردهٔ خیال» (ف۳۸).

اگر چه عالم خیال یا ساحت علم برتراز صحرای وهم است، باز از نظر غزالی کمال ادراك نیست. عاشق هنوز باید به مرتبهٔ بالاتری از ادراك برود، همچنانکه از حیث وجود می‌بایست از مرتبهٔ عاشقی به

مرتبهٔ معشوقی برود و مویی شود در زلف او و از تشبیه و تنزیه هر دو بگذرد. ازاینجاست که غزالی‌عاشق را در عالم خیال یا ساحل علم هنوز در بدایت عشق‌می‌داند، چه در علم هنوز جدایی عاشق از معشوق هست و فراق نیز بدایت کاراست نه‌کمال آن. از این‌رو غزالی می‌نویسد: «تا بدایت عشق بود، در فراق‌قوت از خیال بود و آن مطالعهٔ دیدهٔ علم است صورتی را که در درون مثبت شده است» (ف۲۹). این صورت، همچنانکه گفته‌شد، برلوح دل ثبت شده است. چون عشق به‌کمال‌رسد این صورت از روی لوح دل به‌درون می‌رود یا به قول غزالی به‌درون پردهٔ سر می‌رود، و درآنصورت دیدهٔ علم نمی‌تواند آنرا ببیند. در این حالت‌علم نیست، زیرا علم مستلزم دویی است و در این حالت اثری از دویی نیست. عاشق خود را فدای معشوق کرده است.

این حالت یگانگی و اتحاد را مجدالدین وصال می‌خواند و می‌نویسدکه «این نقطه ازعلم‌متواری است» (ف۶۳). اما باز عشق ازنوعی ادراك بی‌نصیب نیست، نهایت‌آنکه قوت او از خود اوست «و ازبیرون کاری ندارد» (ف ۶۳). این نوع ادراك را مجدالدین یافت می‌نامد، چنانکه می‌نویسد:

> چون [آن صورت خیالی] دردرون رفت، ظاهر علم نقد درون سررا نتواند یافت. پس یافت هست اما از یافت خبر نیست، که همه عین کاراست، و مگر «العجزعن درك الادراك ادراك» اشارت به‌چیزی بود از این جنس (ف ۲۹).

برای توضیح این مطلب مجدالدین از دوتمثیل استفاده می‌کند. یکبار از تمثیل در و بحر وساحل دریا ویك‌باراز تمثیل شمع و پروانه. با توجه به‌تمثیل نخست غزالی می‌گوید چـون عاشق ساحل علم را تـرك گوید وخود را در دریا افگند از فرط نزدیکی‌نمی‌تواند آب را و امواج دریا را ببیند. در این حالت علم در دریا غرق میشود و یقینی که‌متلازم علم است با آن از میان رفته جای خود را به ظن یا گمان می‌دهد. این نکته را خواجه درکمال ایجاز چنین بیان می‌کند:

چون علم غرقه شود یقین گمان گردد. از علم و از یقین ظنی متواری برآید تا در لباس «ظننت»[1] بدرگاه تعزز این حدیث گذر یابد. «اولم‌تؤمن؟ قـال‌بلی ولکن لیطمئن قلبی» اشارت بدین چنین کاری بود (ف ۴).

این گمان، چنانکه ملاحظه میشود، مسبوق بریقین است وباظن یا گمانی‌که عاشق پیش ازرسیدن به یقین علمی داشت فرق دارد. برتری یقین ازگمان نخستین محتاج به توضیح نیست. آنچه توضیح می‌خواهد گمانی ثانی است که در حق آن تلویحاً گفته شده است کـه از یقین علمی برتراست. در اینجا غزالی نکتهٔ دقیقی را دربارهٔ حالات نفسانی یا قلبی انسان در مراحل مختلف ادراك بیان می‌کند. از نظر او با یقین علمی عاشق هنوز می‌تواند درمقام انـکار برآید، چنانکه قرآن جحد و انکار را با یقین در این آیه جمع‌کرده است: «وجحدوابها و استیقنتها

۱. اشاره است به‌آیهٔ ۲۰ از سورهٔ الحاقه: انی ظننت انی ملاق حسابیه.

انفسهم»[1] (یعنی منکر شدند بدان و نفسهایشان بدان یقین داشتند). اما باظنی که ورای علم است وپس از غرقه شدن علم پدیدمی‌آید نمی‌توان جحد کرد. ظن اخیر در حقیقت طمأنینه ایست که حضرت ابراهیم علیه السلام طالب‌رسیدن بدان بود. وقتی ابراهیم از پروردگار خود خواست تا به او نشان دهد چگونه مرده را زنده می‌گرداند، خطاب آمد «اولـم تؤمن»؟آیا ایمان نداری، یا بتفسیر غزالی،آیا دراین مورد یقین‌نداری؟ و ابراهیم در پاسخ‌گفت: «بلی، ولکن لیطمئن قلبی،»[2] یعنی آن یقین علمی هست، ولیکن میخواهم به طمأنینهٔ دل برسم. تفاوت این یقین و ظن در خبری‌که دربارهٔ احمد غزالی نقل‌کرده‌اند[3] بوضوح دیده‌می‌شود:

درمجلس‌وعظ از اوپرسیدند (چگونه بود کـه) علی، رضی‌الله تعالی عنه وکرم وجهه، فرمود: «لوکشف الغطاء ما ازددت یعیناً» «(اگر پرده رابرگیرند یقین من‌زیاده نگردد) وحال‌آنکه حضرت ابـراهیم علیه‌الصلوة و السلام‌گفت: «ارنی‌کیف‌تحی الموتی.قال: اولم‌تؤمن؟قال بلـی ولکن‌لیطمئن قلبی» (بنمای مراکه‌چگونه مردگان را زنده‌می‌کنی.گفت‌آیا ایمان نداری؟ گفت آری ولکن میخواهم تا دلم بیارامد).

در این‌جا سائل مقام حضرت ابراهیم را بالاتر از مقام علی می‌داند، و چیزی که برای او مسأله است این‌است که چطور حضرت علی، یا هر

۱. النمل، آیه ۱۴.
۲. البقره، آیه ۲۶۰.
۳. رجوع کنید به طبقات‌الشافعیه ، ج۶، ص ۶۱.

کس که گویندهٔ آن سخن بوده، ادعا کرده است که یقین او بـا کنار رفتن پرده زیادتر نمی‌شود، ولی‌ابراهیم هنوز خواستار آرامش دل بود[۱]. در پاسخ به این مسأله غزالی می‌گوید: «با یقین ممکن است جحد یـا انکار کرد ولیکن باطمأنینه نمیتوان چنین کرد» و سپس از قرآن شاهـد آورده آیه‌ای راکه قبلا در توضیح این مطلب نقل کردیم ذکر می‌کند. دراین پاسخ غزالی اشاره‌کرده است‌که ورای یقین چیزی‌هست‌که‌ارزنده‌تر از یقین است و این همان ظن است.

در عبارت اخیری که از سوانح نقل شد، غزالی گفت باظنی کـه مسبوق بریقین است عاشق می‌تواند «به‌درگاه تعزز این حدیث‌گذریابد.» منظور این است که ظن واسطه‌ایست که عاشق را به مقصود می‌رسانـد. پس کسی که به چنین ظنی دست یافته باشد به خـدای خود متصل شده است. «فالعبدمتصل بالظن‌والظن‌متصل‌بالرب» (ف۴). بنده متصل به‌ظن است و ظن متصل به پروردگار. ظن یاگمان غواص دریای حقیقت‌است. ابراهیم نیز به این مطلب واقف بود که خواست از یقین دست بشوید و همراه این ظن به صدف رسد و گوهر مقصود را بـه‌کف آرد یا به‌درون صدف رود و با آن گوهر هم آغوش شود و بیارامد.

تمثیل دیگری‌که مجدالدین بکارمی‌برد این است که «ادراك بلا۔ ادراك» را به‌ذوق پروانه‌درهنگام سوختن‌درآتش شمع مانند می‌کند.پیش

---

۱. این سؤال تا حدودی شبیه است به سؤالی که گویند شمس تبریزی از مولانا جلال الدین دربارهٔ‌برتری مقام پیغمبر(ص)از مقام بایزید بسطامی‌کرد واینکه چراحضرت فرمود«ما عرفناك...»وبایزید گفت «سبحانی». رجوع‌کنیدبه مناقب‌العارفین تالیف شمس‌الدین احمد الافلاکی. با تصحیحات تحسین یازیجی. جلد دوم، آنقره: ۱۹۶۱. صص ۹-۶۱۸.

ازاینکه پروانه خود را به‌آتش زند از پرتو نور شمع قوت مـی‌خورد، همچنانکه عاشق در ساحل دریا قـوت علم می‌خورد. اما وقتی در آتش رفت اوست که یك‌دم قوت‌آتش می‌شود. وپس ازآنکه وجودش خاکستر شد آنچه می‌ماند آتش است وبس، همانگونه که وقتی عاشق در دریا غرقه شد آنچه می‌ماند دریاست و امواج آن. با خاکستر شدن وجـود پروانه‌حتی ذوق اونیز از میان می‌رود.آتش‌عشق دویی عاشقی ومعشوقی را می‌سوزاند وجای آن یگانگی حقیقت عشق می‌نشیند. در آن حـالت است که میتوان‌گفت ادراك هست اما ادراكِ ادراك نیست، یا به‌عبارت دیگر «یافت هست اما از یافت خبر نیست، که همه عین کار است» (ف ۲۹).

۷. بلای عشق ودرد عاشق

شرح تعالیم عـــرفانی خواجه احمد در سوانح بدون یـــادی از روانشناسی عاشقانهٔ او نه‌تنها ناقص است بلکه همچنین موجب می‌شود قسمت حیاتی تعالیم غزالی که منبع شور و حـال سخنان اوست از نظر پوشیده ماند. این روانشناسی در واقع چیزی جز وصف حالات عـاشق در راه نیست شدن از خود و هست شدن به‌معشوق نیست.

همانطورکه قبلاگفته شدمقصدنهایی سفرروح وصال واتحاد است که جز از طریق فنا شدن وجود عاشق در معشوق ممکن نیست. اما این نیستی و فناکار سهلی نیست. این راه راهی است پرخطر و مهیب توأم

با درد و رنج که بالرزهٔ دل و هیبت‌جان طی می‌شود. بیابانی است،بقول غزالی، بی‌پایان و در آن دریـاهایی است ژرف که عمقشان را نهایت نیست و کوههایی است بلند که بلندیشان را غایت نیست. و چون مرغ روح پای از آشیانه بدر نهد و در هوای دوست به‌پرواز درآیـد آسیای بلا بر سرش بگردانند وبسا کـه پایش درکنج دام فـــرو شود[۱]. خلاصه آنکه هرکس قدم در این راه نهد خـــود را بدست خویشتن در مهلکه انداخته وگرفتار بلاساخته است.

یکی از علل اساسی رنج و مصیبت عاشق در راه عشق این است که معشوق خصم او و خواهان‌جـان اوست. قبلاً گفته شد[۲] که صفات عاشق و معشوق ضد یکدیگراست. در حالی‌که معشوق بی‌نیاز از عاشق در آسمان تعزز وکبریاست، عاشق نیازمند به معشوق و در زمین مذلت وخواری است.وچون ظهور صفات‌معشوق موقوف به‌ظهور صفات عاشق است، پس‌عاشق هرچه فقیرتر و نیازمندتر و عاجزتر وخوارتر و بیچاره‌تر شودناز وعزت وکبریایی معشوق بیشترظاهرمی‌گردد.به‌تعبیردیگرمی‌توان گفت کـه عاشق هیزمی است که هرچه بیشتر طعمهٔ آتش شود شعلهٔ‌آتش معشوق بیشتر می‌گردد.

بنابرآنچه‌گفته شد عاشق قوت معشوق است، واین درست خلاف تصوری است‌که ما معمولاً ازنسبت یك عاشق و معشوق داریم. ماگمان می‌کنیم‌که معشوق ازبهر عاشق است واین عاشق است‌که از اوکام می‌جوید و سرانجام در او تصرف می‌کند. اما در تصوف، از جمله مکتب

---

۱. رجوع شود به داستان مرغان، ص ۲۷.

۲. درصفحات ۹-۱۳۸.

احمد غزالی، این فکر خطای محض است. عاشقی‌که معشـوق را از بهر خود خواهد درحقیقت عاشقِ خود است. عاشق حقیقی کسی‌است‌که خود را برای فداکـردن آماده ساخته باشد. این در اصل کاری است که عشق خود با عاشق می‌کند و او را تسلیم معشوق می‌گرداند. از اینجاست که خواجه می‌نویسد: «حقیقت عشق چون پیدا شود عاشق قوت معشوق‌آید نه‌معشوق قوت عاشق» (ف ۳۹) و به‌دنبال آن می‌گوید حتی «اگر ممکن بودی‌که عاشق ازمعشوق قوت توانستی‌خورد مگر درحوصلهٔ دل بودی؟» (ف ۴۰). عاشق‌گنجایش آن را ندارد‌که حتی یك سر مو از معشوق را درخود مأوا دهد، درحالیکه همهٔ وجود عاشق همچون تارمویی می‌تواند باشد در زلف معشوق.

از بس‌که‌کشیده‌ام ز زلف تو ستم
مویی‌گشتم از آن دو زلفین بخم[۱]

موی شدن در زلف معشوق، همانطور‌که در بیت بالا بیان شده است، نتیجهٔ ستم یا جفایی است‌که معشوق با عاشق می‌کند. ازدیاد و شدت عشق در عاشق موقوف به جفایی است‌که معشـوق در حق او روا می‌دارد وهرچه این جفاکاری بیشتر شود شعلهٔ آتش عشق درعاشق بیشتر می‌گردد. چون عشق به‌کمال رسد، معشوق یکپارچه بلا می‌شود و دمار از روزگار عاشق بیچاره بر می‌آورد. از اینجاست که غزالی می‌نویسد: «نشان‌کمال‌عشق آنست که‌معشوق بلای‌عاشق‌گردد» (ف۵۹). در این‌حالت معشوق خصم‌عاشق است‌که‌کمر به هلاك او بسته وخواهان فنای اوست. می‌خواهد‌که عاشق نباشد وتنها او باشد. بنابراین، میان عاشق ومعشوق

---

۱. سوانح، فصل ۱۹.

برخلاف تصور معمول آشنایی ویاری نیست، بلکه برعکس خصومت و بیگانگی است. در نتیجهٔ کمال عشق این بیگانگی بیشتر می‌شود و لذا غزالی می‌نویسد: «هر زمان عاشق و معشوق از یکدیگر بیگانه‌تر باشند. هرچند عشق به‌کمالتر بود بیگانگی بیشتر بود» (ف۶۰).

در اینجا ما صفت عاشق‌خواری را به معشوق نسبت داده‌ایم، اما در حقیقت اصل و منشأ این صفت معشوق درخود عشق است. عشق خود بلایی‌استخانمانسوزکه دروهلهٔ اول دشمن جان عاشق است. «عشق‌مردم خوار است. اومردمی بخورد وهیچ‌باقی نگذارد»(ف۳۵).می‌خواهد عاشق را آنچنان به‌هلاکت رساندکه هیچ‌اثری از وی باقی نماند. از اینجاست که غزالی‌مکرراً عشق را بلا خوانده می‌گوید هرکه مبتلای‌آن شود دچار درد و رنج می‌گردد. «عشق بحقیقت بلاست وانس و راحت دراو غریب و عاریت است» (ف ۱۶). ممکن است‌گاهی‌احساس راحت به‌عاشق دست دهد، اما این راحت اصلی نیست بلکه عاریتی است. این رنج است‌که در عشق اصل و ریشه‌ای دارد نه‌آسایش و انس. به عبارت دیگر رنج و درد از لوازم عاشقی است؛ همین‌که روح عاشق شد با درد و اندوه وبلا و رنج هم‌آغوش می‌شود.

دردی‌که عاشق در عشق متحمل می‌شود چگونه پیدا می‌شود؟ به عقیدهٔ غزالی‌این درد زاییدهٔ‌کمال عشق است، یا به‌عبارت دقیقتر زاییدهٔ کمال جمال معشوقی درکمال دولت عشق، چنانکه در نامه‌ای به عین‌القضات می‌نویسد: «کمال‌جمال موجب‌درد است درکمال دولت عشق.»[1] وقتی عشق در عاشق به‌کمال رسد، جمال معشوقی نیز برای او به‌کمال

۱. مکاتبات. ص ۱۲۰.

می‌رسد و همین کمال جمال موجب درد می‌شود.

در اینجا باید دانست که این درد چیزی نیست که عاشق ازآن گریزان باشد، بلکه طالب آن است. البته واکنش عاشق نسبت به درد و اندوه در مراحل مختلف فرق دارد. در ابتداکه هنوز درعشق خام است از دیدن جفای معشوق ناله وبانگ وخروش و زاری سرمی‌دهد، اما چون در عشق پخته شد و درد او افـزایش یافت از نالهٔ اوکاسته می‌گـردد، چنانکه با ازدیاد آتش دودکمتر می‌شود، تااینکه سرانجام با رنج ودرد عشق خو می‌گیرد وتن به بلا می‌سپارد ومی‌گوید (ف ۱۶):

بلاست عشق، منم کز بلا نپـرهیزم
چوعشق خفته بود من شوم برانگیزم
مرا رفیقان گـویند کـز بلا پرهیز
بلا دل است من از دل چگونه پرهیزم

در این مرحله عاشق به استقبال بلا و درد می‌رود چون می‌داندکه بلا همراه قـرب است وآن درد هم زاییدهٔ کمال جمال است، جمالی‌که عاشق از پرتو این قرب شاهد آن‌گشته است. این دو نکته یعنی بلا ودرد راکه بی‌ارتباط با یکدیگر نیست باید تا اندازه‌ای بیشتر توضیح دهیم.

ازنظرصوفیه، به طورکلی، بلاچیزی نیست که سالك ازآن پرهیز کند بلکه باید جویای آن باشد، چنانکه از قول شبلی نقل‌کـرده‌اند که گفت: «بار خدایا، همه‌کس ترا از بهر لطف و راحت می‌جویند ومن ترا از بهر بلا می‌جویم.»[1] علت این امر این‌است‌که بلاچیزی است‌که ایمان مؤمن را باآن می‌آزمایند و در این مورد صـوفیه به‌گفتار پیغمبر (ص)

---

۱. تمهیدات، ص ۲۴۳.

استنادکرده‌اندکه‌فرمود: «ان‌الله‌یجرب المؤمنین‌بالبلاء‌کما یجرب احدکم الذهب بالنار.» یعنی خدا مؤمنان را بـا بلا می‌آزماید همچنانکـه یکی از شما زر را بابوتهٔ آتش می‌آزماید. بلا را دراینجا نباید باعذاب اشتباه کرد. این نکته را عین‌القضات همدانی بخوبی توضیح داده است. بلا نصیب دل است، درحالیکه عذاب نصیب تن. «هرچه برتن آید آن عذاب باشد، و هـرچه بر دل آید آن بلا باشد»[1]. درحالی‌که عذاب بعد است، بلامتلازم با قرب است وبه‌قول عین‌القضات «نشان ولا» دارد ومخصوص اولیاست[2]. پس هرقدر بلا زیادتر شود عاشق به مقصود نزدیکتر می‌شود وچون این بلا نصیب دل است با افزایش آن دل بیشتر رنگ بلا به خود می‌گیرد، تا جایی‌که «مؤمن چندان بلاکشدکه عین بلا شود وبلا عین او شود.»[3] در واقع دل مؤمن یا عاشق است‌که عین بلامی‌گردد، چنانکه در مصراع آخر از رباعی اخیربیان شده است.

با توجه به مطلبی‌که‌گفته شد، مغنی‌حکایت ذیل‌که ابن‌جوزی به منظورشماتت‌کردن ازخواجه احمدازقول اونقل‌کرده آست‌روشن می‌شود.

> حضرت‌موسی علیه‌السلام‌گفت: «ربی ارنی» (پروردگارا، خود را به‌من بنما). در پاسخ به اوگفته شد: «لن‌ترانی» (هرگز مرا نخواهی‌دید). موسی‌گفت: این‌شأن تو است‌که‌آدم‌را برگزیدی و روسیاهش‌کردی و از بهشت بـراندی و مرا هم به‌کوه طور

---

۱. همان‌کتاب، ص ۲۴۳.
۲. همان‌کتاب، ص ۲۴۴.
۳. همان‌کتاب، ص ۲۴۴.

فرا می‌خوانی و دشمنان را به خرابی من شادکام می‌کنی. این است عمل تو با نیکان پس با دشمنان چه خواهی‌کرد؟[۱]

در اینجا ظاهراً موسی شکایت می‌کند و این کار از نظر غزالی نشانهٔ خامی است. ناله و زاری عاشق و شکایت او از جفای معشوق در اوائل عشق است. وقتی عاشق در عاشقی پخته شود هیچیك از اینها در او نخواهد بود. پس اگرموسی به‌کمال عشق رسیده بود شکایتی‌نمی‌کرد، چیزی در پاسخ «لن‌ترانی» نمی‌گفت، بلکه حتی تقاضای دیدار هم نمی‌کرد. موسی باید می‌دانست‌که اگر آدم راگرفتار بلاکردند برای این بود که برگزیده بود. این‌عمل را خدا باانبیاء واولیاء ودوستان‌خود می‌کند.[۲] آنچه در حق دشمنان می‌کند فرستادن عذاب است. عاشق نیز اگر این معنی را بداند، یعنی به مقامی رسیده باشدکه بتواند آنرا ادراك‌کند، از بلا و درد نخواهدگریخت بلکه به استقبال آن خواهد شتافت.

در مورد درد و استقبال عاشق ازآن غزالی خود بیشتر داد سخن داده است. دراینجا باید این معنی را با استفاده ازیکی از مفاهیم بسیار مهم در تصوف یعنی مفهوم همت شرح داد، زیراکه همت و درد وعشق با هم یك نوع رابطهٔ مستقیم دارند. توضیح آنکه هرقدر عشق در عاشق کاملتر شود همت او بلندتر می‌شود. بلند همتی عاشق بدین معنی است که او جمال معشوق را در صورت کمال آن می‌طلبد. از اینجاست‌که

---

۱. المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۱. لسان‌المیزان، ج ۱، ص ۲۹۴.

۲. چنانکه در این حدیث آمده است: «البلاء موکل بالانبیاء ثم‌الاولیاء ثم‌الامثل‌فالامثل (احیاءعلوم‌الدین، کتاب‌التوبه، کیفیة توزع‌الدرجات، رتبه ۲.)

خواجه می‌نویسد: «عشق راهمتی است که او (یعنی‌عاشق) معشوق‌متعالی صفت خواهد. پس هر معشوق که در دام وصال تـواند افتاد به معشوقی نپسندد» (ف۶۴). رابطهٔ همت ودرد نیزچنان است که هرچه‌همت بلندتر شود دردسر عاشق بیشتر می‌شود وتا زمانی که معشوق اوکمال جمال را به او بنماید این درد باقی است. دراینجا غزالی به قول شیخ ابوالحسن خرقانی در این خصـوص اشاره می‌کند[1] که گفت: «ای خدا، مرا از تو دردی بادید (= پدید) آمده است واز تـو دردی دارم که تا خداوندی تو برجای باشد درد من بر جای باشد.»[2] ابلیس نیزکه به لعنت وحرمان مبتلاگشت به عقیدهٔ خواجه احمد چوب بلند همتی خویش را خورد واز آن ناراضی نبود. همتی که در ممکنات باشد عالی نیست[3]. معشـوقی که از آب وگل سرشته شده بود نمی‌توانست مورد پسند ابلیس واقع شود. همت بلند او خواهان کمال جمال‌وعزت ازمعشوق مطلق بود. این‌مطلب را غزالی با عبارات ذیل که قبلاً هم نقل شده بیان کرده است: «چون با ابلیس گفتند: وان علیك لعنتی، گفت: فبعزتك. یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچ کس دروا نبود و در خـورد نبود. اگر ترا چیزی در خورد بودی آنگه نه کمال بودی در عزت» (ف ۶۹).

در اینجا باید متذکرشد که درد و رنجی که عاشق براثرکمال عشق متحمل می‌شود با درد و رنج خلق‌الله فرق دارد. البته به یك معنی همهٔ موجودات عالم طالب یاراند و به درد عشق مبتلا، چنانکه از قول یکی

---

۱. رجوع شود به مکاتبات، ص ۱۲.
۲. تمهیدات، ص ۲۳۴.
۳. رجوع شود به مکاتبات، ص ۱۳.

از بزرگان صوفیه نقل‌کرده‌اندکه‌گفت: «اگر سینهٔ کمترین مورچه را بشکافی، چندانی حزن عشق خدا از سینهٔ او به‌در آید که جهانی را پر گرداند.»[۱] اما بلای‌عشق، همانطورکه‌گفته شد، چیزی است‌که به‌عده‌ای خاص عنایت شده است و درد و رنجی‌که درنتیجهٔ‌آن متحمل می‌شوند کاملاً استثنایی است. درد خلق و رنجی که ایشان در زندگانی می‌برند از برای ناکامی است. برای اثبات ودوام وجود خود به‌چیزهایی احتیاج دارند و چون دست ایشان کوتاه است رنج می‌برند. اما علت مصیبت عاشق درست خلاف این است. او از وجود خویش در رنج است. چون عاشق شده است، وجود خود را زیادی می‌بینند، یا به تعبیر غزالی[۲] از وجود خود زحمت می‌بینند. مراد از زحمت در اینجا انبوهی و ازدحام است. یعنی وجود برای عاشق انبوهی و ازدحام تولید می‌کند. در این حال است‌که فریاد برمی‌آورد:

در عشق تو انبه است تنهایی من (ف ۲۳).

ممکن است‌گمان شودکه همهٔ مشکلات برسر وجود عاشق است و اوست‌که باید بساط مهرهٔ قهرِ عشق باشد؛ اما از نظر غزالی، چنانکه قبلاً نیز‌گفته شد، نه فقط وجود عاشق بلکه معشوق هم غیر است و با وجود او توحید تحقق نمی‌یابد. بنابراین، عشق نه‌فقط درپی محو وجود عاشق‌است بلکه خواهان برانداختن هرگونه آثار دویی است. تا زمانی‌که این دویی هست، تخاصم‌وجود دارد، یعنی هم معشوق خصم عاشق است و هم‌عاشق خصم معشوق، و وجود هر دو آنها موجب زحمت. وقتی‌کار

۱. تمهیدات، ص۲۴۳.
۲. در سوانح،فصول ۲۳ و۵۵.

به‌آخر رسد دشمنی آنچنان غلبه می‌کند که عشق به هلاك عاشق ومعشوق هردو قیام می‌کند.

ولیکن هوا چون‌به‌غایت رسد شود دوستی سربه‌سر دشمنی[1]

دراین مقام عشق زهری است کشنده که پس از هلاك عاشق درصدد محو صورت معشوقی برمی‌آید. به‌همین جهت‌است که در ابتدای سوانح در وصف عشق می‌گوید: «گاه زهرناب بود درکام قهر وقت تا خود کرا گزاید و کرا هلاك کند» (ف ۳). هلاك این دو به دست عشق بازگشت عشق به‌سوی عدم است که در اولین رباعی درفصل‌اول سوانح بدان اشاره شده است و یا به تعبیر دیگر برخاستن عوارض اشتقاقات عشق است، چنانکه در عبارت ذیل آمده:

> هم او عاشق وهم او معشوق وهم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است. چون عوارض اشتقاقات برخاست کار باز با یگانگی حقیقت خود افتاد (ف ۴).

بدین ترتیب سفر عاشق به‌یگانگی حقیقت عشق یعنی نقطهٔ توحید می‌انجامد. ازاین رو عاشق رامی‌توان مسافر راه توحید دانست. اصطلاح توحید را هرچندکه غزالی در سوانح نیز به‌کار می‌برد، در واقع بیشتر به آن قسمت ازتصوف اوکه متأثر ازتعالیم «ارباب توحید» یعنی صوفیان بغداد است مربوط می‌شود. این قسمت از عقاید خود را غزالی درکتاب دیگرخود التجرید فی‌کلمة التوحید بازگوکرده است، وما در فصل بعدسعی خواهیم‌کرد تا مسائل اصلی آن را شرح دهیم.

---

۱. سوانح، فصل ۵.

فصل هفتم

راه توحید

۱. مقدمه: توحید و علم.
۲. از عالم عدل به عالم فضل.
۳. از لااله به الاالله.
۴. درجات ایمان وعالمهای درون.

۱. مقدمه: توحید وعلم

اگر ما به فرض می‌توانستیم از احمد غزالی بپرسیم که در نظر او شریعت و طریقت و بطورکلی هدف اصلی دین اسلام چیست و از او بخواهیم که با دوکلمه به ما پاسخ گوید، این دوکلمه چه می‌توانست باشد؟ شاید در بادی نظر یافتن این دوکلمه مشکل باشد. لکن اگر خوب دقت کنیم خواهیم دیدکه برعکس چندان مشکل هم نیست. دراین جست وجو بی‌گمان ابتدا باید سراغ اصول دین رفت. نخستین اصل و در حقیقت اصل همهٔ اصول در دین اسلام توحید است. این کلمه و یاکلماتی که باآن هم ریشه ویا هم معنی باشد، مانند وحدانیت یا یگانگی، می‌تواند یکی ازآن دوکلمه باشد. و اما یافتن کلمهٔ دوم قدری دشوارتر است. برای این‌منظور باید خصوصیت اصلی دین اسلام را درنظرگرفت.

این خصوصیت همانا علم یا معرفت است. علم مفهومی است که بنای اسلام و فرهنگ آن برآن بناشده است.[۱] مراد از علم در اینجا معنی عام لفظ است، یعنی هرگونه آگاهی و ادراك، از نازلترین مـرتبه‌که ادراك حسی است گرفته تا بالاترین مرتبه‌که‌علم الهی به‌ذات خودش باشد. پس پاسخ غزالی به سؤال فرضی ما «علم به توحید» یا «شناخت یگانگی» و یا چیزی به همین معنی خواهد بود.

پاسخ فوق براستی می‌توانست از زبان هرعارف یاصوفی مسلمان دیگر بیرون آید، چه به عقیدهٔ همهٔ صوفیان در دار وجـود یك حقیقت بیش نیست واین کثرت مشهود امری است مـــوهوم که براثر شناخت و معرفت مرتفع شده جای آن را توحید می‌گیرد. سفر معنوی یا روحانی انسان هم چیزی جز رفتن ازکثرت موهوم به وحدت حقیقی یا از نکرت به معرفت و سرانجام «یافت» توحید نیست. اما این‌که پاسخ فوق را در دهان احمد غزالی گذاشتیم بدین جهت بودکه خواجه احمد توجه خاصی به‌این مطلب کرده ودر کتاب التجرید فی‌کلمة التوحید سعی کرده‌است کیفیت شناخت توحیدوخصوصیات کسانی‌راکه برای‌شناخت توحیدجهد می کنند شرح دهد.

در عنوان کتاب التجرید به‌جای توحید «کلمهٔ توحید» آمده واین نکته خود قابل تأمل است.کلمه چیزی است‌که شنیده می‌شود و شنوایی مدخل علم یا، به قول یکی از مشایخ[۲]، اول علم است. منظور ازکلمهٔ

---

۱. این موضوعی است‌که فرانتزروزنتال سعی کرده است درکتاب محققانه و سودمند خودبه‌نام Knowledge Triumphant (لیدن: ۱۹۷۰)ثابت کند.
۲. سفیان‌بن عیینه. رجوع کنید به عوارف‌المعارف،ص ۲۷.

توحید صرفاً لفظ یا صوت لااله‌الاالله‌نیست بلکه تمامی‌معنای‌آن است‌که غزالی آن را با «علم توحید» یکی می‌داند. همین‌کلمه است‌که به عقیدهٔ خواجه‌درقرآن ازآن به‌عنوان «الکلمة الطیبه»، «الکلم الطیب»، «القول السدید»، «القول الصواب»، «کلمة التقوی»، «کلمة سوآء» و «دعوة الحق» یاد شده است[1]. علاوه براین، کلمهٔ توحید حصن الهی است‌که هر کس درآن متحصن شود از عذاب خداوند ایمن می‌باشد چنانکه حضرت محمدمصطفی (ص) از زبان حق فرمود: «لااله الاحصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی.» پناه گرفتن در پناهگاه استوار خداوند ذکرکلمهٔ توحید است، اما نه فقط ذکر زبانی‌بلکه قلب انسان و روح وسّر او و خلاصه همهٔ وجود او باید بدان مشغـول باشد. از اینجاست‌که اهمیت ذکـر در تصوف معلوم می‌شود، چه ذکرکلمهٔ توحیدگام برداشتن در راه توحید و یا عالم شدن یا عارف شدن بدان است. پس طی طریق معنوی انسان را نیز می‌توان با تحلیل‌کلمهٔ لااله‌الاالله که‌کلمهٔ توحیداست شرح داد. این در واقع‌کاری است‌که مجدالدین درکتاب التجرید به عهده می‌گیرد. ما نیز در این فصل سعی خواهیم کرد تا نظر او را در این باب به طورکلی شرح دهیم.

در ضمن تحلیل‌کلمهٔ لااله‌الاالله خواجه احمد از دو مفهوم کلامی «عدل» و «فضل» استفاده می‌کند و رفتن سالك را از شرك به توحید عبور او از عالم عدل به عالم فضل می‌خواند. قبل از اینکه ما به خود کلمهٔ توحید بپردازیم، این دو مفهوم را شرح داده به‌نظر غزالی دربارهٔ مسائل کلامی‌که در جنب همین موضوع مطرح‌می‌شود، ازقبیل منشأ فعل انسان

---

۱. رجوع‌کنید به التجرید، فصل‌آخر.

و افعال خیر و شر، و غیره اشاره خواهیم کرد.

۲. از عالم عدل به عالم فضل

تقسیم اعمال انسان به‌دو دستهٔ خوب‌وبد تقسیمی است که همواره پیش ازصدور احکام اخلاقی وتعیین تکالیف‌دینی فرض‌شده است. غرض از دستورات اخلاقی و مواعظ دینی وتکالیف شرعی این است که انسان یك سلسله اعمال را ترك‌گوید و درعوض به‌انجام اعمال دیگری مبادرت ورزد. اعمالی‌که دراخلاق ودین انسان‌باید ازآنها پرهیز کند شر واعمالی که باید بدانها روی آورد خیر نامیده شده است. بحثی که مقدمتاً می‌خواهیم در اینجا عنوان‌کنیم برسر تعیین اعمال خیر وشر وتمییز آنها از یکدیگر وبررسی دستورات وتکالیف اخلاقی ودینی ویاحتی برسر مسألهٔ حسن وقبح ذاتی افعال‌که موردنزاع متکلمین اسلامی بوده است نیست، بلکه مسألهٔ فاعل خیر و شر و بطورکلی جنبهٔ روانشناسی وفلسفی این موضوع‌منظوراست. خلاصهٔ‌کلام، می‌خواهیم‌بدانیم که خواجه‌احمدبطور کلی اعمال انسان را چگونه تبیین می‌کند.

دراینجا باید متذکرشدکه بسیاری ازمسائلی‌که مجدالدین به‌آنها توجه داشته مسائل مورد بحث و نزاع متکلمان پیش از او و معاصر او بوده است. از جمله همین مسألهٔ تبیین افعال انسان است‌که در ضمن‌آن مسألهٔ اختیار وارادهٔ انسان وقدرت وارادهٔ خداوند پیش‌کشیده می‌شود. این مسائل نیز ازمهمترین بحثهای‌کلامی‌است‌که هم معتزله وهم اشاعره

هردو دربارهٔ آن نظریاتی ایراد کرده‌اند. ازآنجا که مجدالدین مانند برادرش ابوحامد متمایل به‌کلام اشعری است، و چون خود او برخلاف برادرش مسائل‌را بطور منظم وبتفصیل مطرح نمی‌کند وپاسخ نمی‌گوید، لازم‌است مقدمتاً عقیدهٔابوحامدرا دربارهٔ افعال‌انسان‌به‌اختصار نقل‌کنیم.

ابوحامد درخصوص افعال انسان معتقداست‌که همهٔ آنها مخلوق باری تعالی است. خداوند خالق و قادر مطلق است و جز اوخالق دیگری نیست. نه‌تنها انسان بلکه‌افعال‌اوهم آفریدهٔ خداست. در اینجا ابوحامد مطابق معمول به‌آیات‌قرآنی استناد می‌کند وآیاتی نظیر «خالق‌کل‌شیء» ویا «والله خلقکم و ماتعملون» را نقل کرده سپس می‌نویسد: «همه افعال بندگان مخلوق اوست و متعلق به‌قدرت او.»[1]

با اینکه خداوند خالق افعال انسان است، این امر مانع مختار بودن او نیست. حجت‌الاسلام مانند سایر اشاعره به‌قدرت مطلق خداوند معتقد است اما درعین حال نمی‌خواهد ونمی‌تواند منکر مکلف بودن انسان شود. برای حل این مشکل او از نظریهٔ متکلمان اشعری دربارهٔ کسب استفاده می‌کند.

اصطلاح کلامی کسب که با همهٔ اهمیتی که درتاریخ علم کلام دارد تا اندازه‌ای مبهم است اجمالا به‌معنی نوعی تعلق قدرت و ارادهٔ انسان به‌یك فعل حادث است. دربارهٔ عقیدهٔ خود به‌کسب ابوحامد چنین توضیح می‌دهد که تعلق قدرت به‌یك مقدور می‌تواند به‌دوطریق حاصل شود: یا بطریق اختراع‌ویا بطریق غیراختراع، یعنی ممکن‌است‌با داشتن

---

۱. احیاء علوم‌الدین، کتاب قواعدالعقاید، فصل ۳، رکن ۳، اصل ۲. (ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی).

قدرت یك امر مقدور خلق شود یا نشود. در اینجا امام محمد مثالی آورده می‌نویسد که در ازل قدرت خداوند به‌عالم متعلق بود اما هنوز از این تعلق قدرت اختراعی حاصل نشده بود. بنابراین ضروری نیست که تعلق قدرت به‌چیزی موجب حصول آن گردد. درمورد انسان نیز قدرت او به‌مقدوری تعلق می‌گیردبدون اینکه آن‌را خلق یا اختراع کند. بدین معنی انسان درمورد افعال خود کاسب است نه خالق.

نظریهٔ کسب بصورتی که ابوحامد بدان معتقد است مورد تأیید برادرش احمد است. البته وی تنها درسوانح است که به‌مفهوم کسب اشاره می‌کند وباکمال‌تعجب بایدگفت‌که وی‌صریحاً منکر اختیاروکسب عاشق نسبت به‌احوال اومی‌شود[1]. اما این‌انکار نباید موجب شود که ما احمد رامخالف‌نظریهٔ کسب‌پنداریم، زیراکه سوانح ومطالب‌آن به‌ساحت دیگری تعلق دارد و بطورکلی نمی‌توان از اشارات این کتاب به نظریات کلامی خواجه پی‌برد. مجدالدین به‌عنوان یك متکلم مانند امام محمد خداوند را خالق افعال انسان می‌داند، درعین حال که منکر مکلف بودن او نیست. بدون اینکه خواجه درصدد برآید که این مسأله را از طریق نظریهٔ‌کسب یا از راه دیگری حل کند، درکتاب التجرید با طرحی که دربارهٔ کل جهان آفرینش ونقش انسان درآن می‌ریزد ارتباط انسان و افعال او را با خالق نشان می‌دهد. برای این منظور مجدالدین از دو مفهوم عدل وفضل الهی که هردو ازمفاهیم کلامی است استفاده می‌کند. از آنجا که خواجه احمد خود توضیحی دربارهٔ معنی این دو اصطلاح نمی‌دهد، لازم است‌برای آشنایی باآنها بازهم به‌گفتار ابوحامد

---

۱. سوانح، فصل ۷۳. کلمهٔ«کسب» درفصول ۱و۶۱ نیزاستعمال‌شده‌است.

رجوع کنیم.

بدنبال‌بحث‌خود دربارهٔ انتساب خلقت واختراع همهٔ افعال انسان به‌خدا، ابوحامد توضیح می‌دهد که نه تنها افعال مثبت انسان از قبیل خیر و اسلام و ایمان وطاعت و معرفت ازجانب خداوند مقدر شده بلکه حتی افعال منفی او مانند شر و زیان وکفر و عصیان ونکرت هم بدست قدرت اوست. البته انسان مسؤول همهٔ اعمال خویش است و در برابر افعال مثبت به‌ثواب می‌رسد و دربرابر افعال منفی‌به‌عقاب، زیرا که این افعال همه اکتساباً به‌او منسوب است. براساس تقسیم دوگانهٔ افعال، ابوحامد درجای دیگر به‌دو جنبهٔ علوی و سفلی نفس انسان که کاسب افعال حادث است قائل می‌شود. جنبهٔ علوی نفس روی به‌ملأ اعلی دارد و درکسب فضایل مانند ملایکه است، درحالی که جنبهٔ اسفل متمایل به رذایل و افعال پست حیوانی است[۱]. به‌عبارت دیگر، گویی نفس دارای دو دست است که با یکی افعال مثبت را کسب می‌کند و با دست دیگر افعال منفی را.

و اما ازآنجا که اختراع همهٔافعال به‌خدا نسبت داده شده است، در مورد انتساب شر و زیان وکفر وعصیان انسان به‌خدا ممکن است اشکلاتی پیش آید وگفته شود که خلقت این افعال با عدل الهی منافات دارد. درپاسخ به‌چنین ایرادی ابوحامد خواهد گفت‌که خلقت این افعال از روی عدل است واصلا «ظلم‌بطریق سلب محض ازاونفی شده، چنانکه مثلاً غفلت از دیوارسلب شده است... زیرا که ظلم فقط درموردکسی

---

۱. رجوع کنید به: معراج‌السالکین. تألیف ابوحامدالغزالی. قاهره: ۱۳۸۳ هـ. ص ۵۹ به‌بعد.

قابل تصور است که فعل او درملك غیرواقع شود، وچنین چیزی هم در حق خدای تعالـی متصور نیست.»[1] پاسخ غـزالی کـاملاً اشعری است، چنانکه شهرستانی ازقول ابوالحسن اشعری نقل می‌کند[2] که افعال الهی همه بکمال عدل مقترن است، زیرا که عدل وضع چیزی است در محـل خویش و ظلم تصرف است درملك غیر، و چون غیری نیست پس هـر تصرفی که خدای تعالی بکند درملك خویش کرده ولذا عدل است. پس بقول اشعری «اگرمجموع مخلوقات‌را به‌بهشت استراحت راه دهد حیف نباشد واگر سایر برثه (یا خلق) را به‌دوزخ سوزان‌گذرد جور نباشد.»[3]

نتیجه‌ایکه ازگفتار فوق می‌توان گرفت این است که عـذاب و عقاب وبطورکلی آتش و دوزخ همه عدل است. پس اگرکسی به‌بهشت رود و ازنعیم بانصیب شود درحقیقت از فضل الهی بهره‌مند شده است. این مطلب‌را اشعری تصریح‌کرده می‌گوید: «تفضل ونعیم ولطف مجموع فضل است وعذاب وعقاب تمام عدل.»[4]

با استفاده از فضل وعدل به‌معنایی که اشعری آنها را بکار می‌برد، احمد غزالی سعی می‌کند افعال انسان را تبیین کند و نسبت آنها را با افعال الهی نشان دهد. برای این منظور وی مانند برادرش به‌نوعی دوگانگی در نفس انسان قائل می‌شود. در انسان دوگونه صفات هست: صفات مذموم وصفات محمود.[5] صفات مذموم مانند درختی است‌که خار

۱. الاقتصادفی‌الاعتقاد. آنکارا: ۱۹۶۲. ص ۱۸۳.
۲. رجوع‌کنید به‌الملل والنحل، ص ۳۳.
۳. همان‌کتاب، ص ۷۴.
۴. همانجا.
۵. رجوع‌کنید به‌التجرید؛ فصل ۱۹.

کفرو تعطیل و تشبیه و تمثیل ازآن می‌روید و افعال انسان همه به‌آن مربوط است. ازسوی دیگر، صفات محمود همچون درختی است که گلهای ایمان و توحید و تنزیه و تفرید از آن می‌روید و افعال نیکوهمه ازآن سر می‌زند.

این دوگانگی نه‌تنها درصفات است بلکه درانسان جنبهٔ وجودی و ذاتی‌دارد. مجدالدین بازاءهردسته‌ازاین‌صفات‌به‌یك‌وجود خاص‌درانسان قائل می‌شود ولذا انسان را بالقوه دارای دوجزء یا دو وجودمذموم و محمود می‌داند. وجود مذموم را خواجه‌احمد وجود عدلی ووجود محمود را وجود فضلی می‌خواند. هریك ازاین دو وجود خود داری اجزایی است وخواجه در شرح آنها می‌نویسد:

> هرکدام از این دوعالم مشتمل براجزاء متعدد است. وجود عدلی تومشتمل است برهفت‌جزءکه عبارتند از حس وشغل و هوی وکدورت نفس ونفس وبشریت وطبع. در ورای‌همهٔ‌این اجزاء شیطان است. وجود فضلی هم مشتمل است برهشت‌جزء که عبارتند ازحس‌و فهم وعقل و فؤاد و قلب و روح وهمت. در ورای همهٔ اینها نیز فرشته است.[1]

چنانکه ملاحظه می‌شود حس درهردو وجود هست، نهایت آنکه یکی مذموم است ودیگری محمود. این‌تقابل نه‌تنها در این دوجزء، بلکه دریك‌یك اجزاء دیگر به‌استثنای‌جزء هشتم وجود فضلی موجود است.

---

۱. التجرید، فصل ۳۴.

دراین باره غزالی می‌نویسد:

> هریك ازاجزاء عدلی تو دربرابر یکی ازاجزاء وجود فضلی تو است، چنانکه حس هم‌مذموم است‌و هم محمود. حس محمود درمقابل حس مذموم است. (و همچنین سایر اجزاء:) شغل درمقابل فهم است، هوی‌در مقابل عقل،کدورت‌نفس درمقابل فؤاد، نفس درمقابل‌روح، وطبع در مقابل سر. شیطان هم در مقابل‌فرشته است.اما درمقابل همت جزء مذمومی‌نیست، زیرا همت جزء هشتم است.[۱]

شرح‌اجزاء وجود عدلی وفضلی انسان که به‌دست آنها همه‌افعال انسان‌کسب‌می‌شود به‌همین‌جا پایان می‌یابد.پس‌ازآن مجدالدین درصدد برمی‌آید تا درضمن مباحث خود نسبت میان انسان وعالم دیگر ویا میان روانشناسی و معادشناسی رابیان کند. کلید این نسبت دراعداد هفت و هشت نهفته است.

> تعداد واجزاء فضلی به‌این دلیل هشت، و تعداد اجزاء عدلی بـه‌این دلیل هفت است‌که هریك از این‌اجزاء دری از درهای وجود تو است. و عدد درهای وجودفضلی تو هشت است، به عدد درهای بهشت، چون بهشت‌سرای‌فضل (دارالفضل)است. تعداد درهای وجود عدلی تونیز به‌عدد درهـای جهنم است،

---

۱. همانجا.

زیرا جهنم سرای عدل (دارالعدل) است. خدای تعالی فرمود: «لها سبعة ابواب».[۱]
پس وجود فضلی تو بهشت عاجل تواست واین بهشت صغری است. و وجود عدلی تو دوزخ عاجل است واین جهنم صغری است. و هریك از درهای بهشت عاجل راهی دارد به‌یکی از درهای بهشت آجل. وهریك از درهای دوزخ عاجل راهی دارد به‌یکی ازدرهای دوزخ آجل. خدای تعالی فرمود: «لکل باب منهم جزء مقسوم.»[۲و۳]

تعداد اجزاء وجود فضلی وعدلی را خواجه احمد نه‌تنها دربرابر درهای بهشت و دوزخ قرار می‌دهد بلکه آنها را دراین عالم باآسمانها وعرش وهفت‌زمین متناظر می‌داند. هفت دری‌که در وجود فضلی‌انسان است به‌منزلهٔ هفت‌آسمان است وجزء هشتم که همت است به‌منزلهٔ‌عرش است درعالم علوی. از طرف دیگر هفت جزء وجود عدلی به‌منزلهٔ‌هفت زمین[۴] (الارضین السبع)است. بنابراین جزء فضلی‌جنبهٔ علوی یاآسمانی وجود انسان است وجزء عدلی جنبهٔ سفلی یا زمینی آن، و درحالی‌که

۱. سورة الحجر (۱۵)، آیهٔ ۴۴.
۲. سورة الحجر (۱۵)، آیهٔ ۴۴.
۳. التجرید، فصل ۳۴.
۴. «صاحب جواهرالتفسیر ازتکملةالقصص نقل‌کرده که زمین هفت‌اند: نام اول ربهکا، دوم اخلده وآن مسکن عقارب جهنم است، سوم عرقه و آن محل عناکب دوزخ است، چهارم عربیا وآن آشیان بازان نیران است، پنجم هوملتا، ششم سبحین ودرآن دفتر اعمال فساق است، هفتم عجبیبا وآن موضع ابلیس و اتباع اوست... وبعضی نوشته‌اندکه هفت‌زمین عبارت ازهفت اقلیم است».
(غیاث‌اللغات.)

وجود فضلی مانند اثیر درغایت لطافت است، وجود عدلی چون خاك در غایت کثافت می‌باشد.[۱]

تا اینجاگفته شده است‌که دوگانگی وجود عدلی وفضلی درنفس هرشخص است. درجای دیگر مجدالدین از دو عـالـم عدل وفضل سخن می‌گوید وافراد انسان را به‌دو دسته تقسیم می‌کند که‌یك دسته بـه‌عالم عدل تعلق دارد و دستهٔ دیگر به‌عالم فضل. ایـن تقسیم در ازل، در روز میثاق، انجام گرفته است. دراین مرحله از وجود، که مجدالدین آن‌را عالم قدرت می‌خواند، ذریه بنی‌آدم تحت قدرت الهی‌انـد وهیچگونه اختیاری ازخود ندارند. باری‌تعالی هرکه را خواهد از عالم عدل وهرکه را خواهد ازعالم‌فضل می‌گرداند. ازاینجاست که‌غزالی می‌نویسد: «باید از سوء سابقه نگران بود نه‌از سوء عاقبت.»[۲] و بدنبال آن این حـدیث را نقل می‌کند کـه خدای تعالی خلق را در ظلمت آفرید واز نور خـود برایشان افشاند.هرکه این نور به‌او اصابت کرد هدایت یافت والاگمراه گردید. بنابراین عاقبت انسان تابع سابقهٔ اوست. اگر ازابتدا نام او در دفتر عدل ثبت شده باشد، درآخرت هم از عالم عدل خواهد بود.

مسأله‌ای‌که دراینجا پیش می‌آید این است که درعالم قدرت از طرفی یك‌دسته به‌عالم عدل تعلق‌گرفته وبالنتیجه منکر وگمراه شده‌اند، وازطرف دیگر خداوند به‌ایشان عهد بسته وایشان هم به‌خطاب «الست بربکم» پاسخ «بلی» گفته‌اند یعنی به وحدانیت خداوند اقرار کرده‌اند، درحالی این‌پاسخ‌حقیقتاً پاسخی‌است که‌متعلق به‌عالم فضل است نه‌عدل.

---

۱. التجرید، فصل ۳۵.
۲. التجرید، فصل ۲۴.

خواجه برای حل این مسأله از این آیه استفاده می کند که «ولله یسجد من فی السموات والارض طوعاً وکرهاً» (وهرکس که درآسمانها و در زمین است خدای را سجده می کند، خواه به خوش کامی و خواه به ناکامی.)[1] مطابق این آیه همه او را سجده می کنند، نهایت آنکه عده‌ای از روی فرمانبرداری وخوش کامی این کار را انجام می‌دهند وعده‌ای از روی ناکامی. دستهٔ اول از عالم فضل‌اند و دستهٔ دوم ازعالم عدل. در روز میثاق هم کسانی که از عالم عدل بودند به‌خطاب پروردگار خود با ناکامی پاسخ بلی گفتند وکسانی که از عالم فضل بودند باخوش‌کامی[2].

درمرحلهٔ بعدپس‌ازاینکه ذریه‌بنی‌آدم‌ازعایم قدرت خارج‌می‌شوند وبه‌دنیا یا بقول‌مجدالدین‌به‌عالم‌حکمت‌می‌آیند هرکدام‌آنچه‌راکه‌درعالم قدرت‌بوده است ظاهرمی‌سازد. کسانی که‌موحد بوده‌اند دراینجا نیزموحد می‌شوند وکسانی که منکر و منافق بوده‌اند در اینجا نیز راه انکار پیش می‌گیرند. عالم عدل به‌عهد الست وفا می‌کنند وعالم عدل به‌آن‌خیانت می‌ورزند. درآخرت نیز درعرصات قیامت «سلطان بلی برهردوعالم‌ظاهر می‌شود و به امانت عالم فضل وخیانت عالم فضل‌گواهی می‌دهد.»[3]

چنانکه ملاحظه می‌شود، بنابرایـن عقیده سرنوشت انسان از قبل برایش تعیین‌شده است. آنان‌که ازعالم عدل‌اند چه‌در ازل وچه‌دردنیا و چه‌درآخرت محکوم به‌عدل‌الهی‌اند وکسانی که ازعالم‌فضل‌اند بازدر ازل

---

۱. الرعد (۳)، سورهٔ ۱۵. (ترجمهٔ میبدی.)
۲. مقایسه‌کنید با تفسیر حکیم‌الترمذی از این آیه در کتاب‌الریاضه، ص ۴۰.
۳. التجرید، فصل ۱۹.

ودردنیا وآخرت مشمول فضل واحسان‌الهی‌اند. اما پس دراین‌میان سعی انسان چه‌می‌شود؟ آیا ممکن‌است کسی‌که از عالم عدل بوده است براثر سعی ومجاهدت خود به عالم‌فضل راه یابد؟ مجدالدین در آثار خود، تا جائی‌که‌مامی‌دانیم، متعرض این‌مسأله‌نشده ودرصدد حل‌آن‌نیز برنیامده است، اما بطور قطع پاسخ او به‌این‌سئوال مثبت خواهدبود. همانطورکه قبلاً گفته‌شد، وی معتقد است‌که در وجود انسان که عالم صغیر است هم جزء عدلی هست و هم جزء فضلی، و شخص بر اثر مجاهدت خود می‌تواند صفات مذموم را ترك‌کند ونفس خودرا به‌صفات محمود آراسته نماید، و یا به‌عبارت دیگر از وجود عدلی خود بمیرد و به وجود فضلی زنده‌گردد. کیفیت انجام این‌کار را که همان طی طریق معنوی وترقی و معراج‌روحانی‌است مجدالدین درکتاب‌التجرید درضمن تفسیرکلمهٔ توحید یعنی‌لااله‌الاالله بیان‌می‌کند.

۳. از لااله به‌الاالله

یکی از راههائی که غزالی برای وصف کلمهٔ توحید به کار می‌برد این است‌که آن‌را به خورشیدی مانند می‌کند که نورش به همهٔ موجودات می‌تابد. هرچه در دار وجود است مشغول تسبیح خدای تعالی است، ودرهرچیزی نشانه‌ای‌است‌که به‌وحدانیت ذات باری تعالی دلالت می‌کند. این مطلب را غزالی ازآیهٔ«وان‌من‌شیءالایسبح‌بحمده» استنباط می‌کند، وسپس‌می‌گویدکه این‌حمد وتسبیح ازطریق‌گفتن کلمه‌لااله‌الاالله

است. بنابراین همهٔ موجودات دائم در حال ذکر کلمه توحیداند، و این ذکر هم سفری است که از حیث وجودی به‌سوی نقطهٔ‌توحید می‌کنند.

چون راه همهٔ موجودات راه توحید است، و توحید هم بدایت و نهایتش یك‌نقطه است، پس مبدء ومعاد همه‌یکی‌است. «توحیدهم‌بدایت است و هم‌نهایت. و نهایت رجوع به بدایت است.ازآن آغاز می‌شود و هم‌بدان می‌انجامد.»[1] کلمهٔ توحید نیزکه‌حیثیت وجودی این‌راه درعالم کلام‌است‌یك‌حقیقت‌واحد است.پس«کلمه‌لااله‌الاالله هم بدایت است وهم نهایت. از آن آغاز می‌شود و هم بدان می‌انجامد.»[2]

درعین‌حال‌که کلمهٔ‌توحید یك‌کلمهٔ واحداست، از اجزایی تشکیل شده‌است. به‌لحاظی می‌توان این‌کلمه‌را به‌دوقسمت‌تقسیم کردکه‌یکی‌نفی باشد ودیگری اثبات. لااله نفی است والاالله اثبات. این‌تقسیم خودملاك تقسیم دوعالم عدل‌وفضل‌است. جزء اول مربوط به‌عالم عدل است وجزء آخر مربوط به‌عالم فضل. اولی کفر است و ظلمت و آخری ایمان است ونور. ذکر این‌کلمه درحقیقت انتقال ازعالم‌عدل یعنی ازکفر وظلم‌است به‌عالم فضل یعنی به‌ایمان ونور. دراین‌باره خواجه می‌نویسد:

> این‌کلمه اولش‌کفر است وآخرش ایمان. عالم عدل در لااله توقف‌می‌کنند، پس‌درکفر فرومی‌روند. آنگاه به‌ایشان‌گویند: «در این منزل اول اقامت نکنید، بروید به منزل دوم. یا ایهاالذین آمنوا، آمنوا.»[3] (ای کسانی که ایمان آوردید،

۱. التجرید، فصل ۴۷.
۲. التجرید، فصل ۴۷.
۳. سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۱۳۶.

ایمان بیاورید.)
و عالم فضل به‌منزل دوم می‌روند، یعنی به منزل الاالله. پس به ایشان گویند: «والمؤمنون کل آمن بالله.»[1] (ومؤمنان همه به خدا ایمان آوردند.)[2]

در اینجا مجدالدین دربارهٔ انسان وگذشت او ازیك منزل به‌منزل دیگر سخن می‌گوید، و اینطورکه پیداست بدایت راه اوکفرالاالله یعنی عالم عدل است. اما از نظر خواجه ذات آدمی متعلق به عالم فضل است نه عدل. آدم علیه‌السلام را ابتدا به‌بهشت فضل بردند. این ابلیس بود که به‌عالم عدل مبتلا گردید وسبب شد که آدم از بهشت فضل به زمین عدل هبوط کند. دراین‌دنیا هرکه درعالم عدل درکفرلااله بماند به‌ابلیس پیوسته وهرکه به عالم فضل به‌ایمان الاالله برسد به حقیقت آدمیت خود رسیده است.

نخستین کسی‌که از عالم عدل درکفرلااله فـرود افتاد فرشتهٔ رانده شده ابلیس بود، و نخستین کسی کـه از عالم فضل در ایمان‌الاالله وارد شدبرگزیدهٔ حضرت،آدم علیه‌السلام بود. پس سردار سپاه عدل ابلیس شدوسردار سپاه فضل‌آدم علیه‌السلام. حال تو خود ببین آیا درکفر لااله فرود افتاده به‌ابلیس ملحق شده‌ای، یا به ایمان‌الاالله رفته به آدم علیه‌السلام پیوسته‌ای؟ مبادابه‌ابلیس بپیوندی‌که درآن صورت به‌کسی غیر از پدرت

۱. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۸۵.
۲. التجرید، فصل ۰۴

ملحق شده‌ای، و از نسبت آدمیت گسسته و به نسبت شیطانیت پیوسته‌ای.[۱]

همان‌طور که قبلاً گفته شد لااله‌الاالله یك کلمهٔ واحداست و رونده یا سالك برای اینکه به وحدت این کلمه که همان حقیقت توحید است برسد باید این کلمه را دریابد، یعنی از لااله به الاالله رود، درغیراین صورت درمنزل کفر هلاك خواهدشد. ازاینجاست که خواجه می‌نویسد:

پس لااله مرتبط است به الاالله، واز کلمهٔ واحد نمی‌توان چیزی جدا کرد. لااله‌زهر است والاالله‌پادزهر. و همچنانکه اگر کسی فقط زهر بیاشامد وپادزهر با آن نیاشامد هلاك می‌شود، کسی که‌زهرلااله‌را بیاشامد وباآن پادزهرالاالله‌را نیاشامد به‌هلاکت خواهد رسید.[۲]

برای بیان ارتباط لااله با الاالله ولزوم گذشت ازجزء اول به جزء آخر و بالنتیجه تحصیل تمامی کلمه، غزالی از یك تمثیل دیگر استفاده می‌کند. لااله‌الاالله بنابر حدیثی که خواجه درابتدای کتاب التجرید نقل می‌کند حصن خداوند است که هرکه بدان راه‌یابد و درآن پناه گیرد از عذاب الهی ایمن می‌شود. بدیهی است که این حصن زمانی کامل است که همهٔ دیوارهای آن آباد و بهم پیوسته باشد، والا پناهگاهی استوار نخواهد بود.

---

۱. التجرید، فصل ۵.
۲. التجرید، فصل ۵.

اگر حدود لااله به حدود الاالله متصل نشود تو در خرابه‌ای از خرابه‌های این حصن‌خواهی‌بود. لااله جزیی ازاین‌حصن‌است و جزء حصن هم حصن نیست. خدای تعالی فرمود: «لااله‌الاالله حصنی.» گفتن لااله به‌تنهایی تمام حصن نیست، زیراکه تمام کلمه حصن است نه جزیی از آن. پس چون حدود لااله را به حدودالاالله متصل کنی آن وقت حصن به‌اتمام می‌رسدوبا همهٔ اجزاء و ارکانش کامل می‌گردد.[1]

اگرچه همهٔ مسلمانان این کلمه را ظاهراً به‌زبان می‌آورند، این عمل برای نجات از کفرلااله کافی نیست. برای اینکـه شخص به ایمان الاالله رسد، این‌کلمه باید به‌باطن‌اونفوذکند. باطن انسان‌هم‌خود دارای مراتبی‌است‌وچنانکه‌خواهیم دیددرهرمرتبه درجهٔ‌ایمان‌انسان فرق‌می‌کند.

۴. درجات ایمان وعالمهای درون

پیش از اینکه کلمهٔ توحید به‌باطن انسان نفوذکند، بدیهی است که این کلمه باید برزبان جاری شود. با ذکر این کلمه شخص مسلمان می‌شود و اگر درهمین حد توقف کند گویندهٔ کلمه در جزء عدلی وجود خود بسرمی‌برد ومنافقی بیش‌نیست. پس «هرگاه‌لااله‌الاالله‌گفتی ومسکن آن در تو زبانت بود ودل ازآن‌بهره‌ای نبرد منافق‌خواهی‌بود.»[2]

۱. التجرید، فصل ٦.
۲. التجرید، فصل ۲.

منافق از نظر غزالی کسی است که ظاهراً اسلام می‌آورد و حتی در جامعهٔ مسلمانی ممکن‌است نزدهمه‌کس مسلمان شناخته شود، ولکن باطناً بدون‌اینکه حتی خودش بداندکافر باشد. علت این امر این‌است‌که گویندهٔ کلمه باید دربند هیچ‌چیز نباشد جز حق. هرکس‌که دربند هوا و درهم ودینار خود باشد مؤمن وخداپرست وگویندهٔ صادق‌لااله‌الله نیست، بلکه‌هواپرست وعبدالدینار وعبدالدرهم‌است. پس وقتی این شخص کلمهٔ لااله‌الاالله رابر زبان می‌آورد دروغ‌می‌گوید، زیراکه دردل اوچیزدیگری است. «یقولون‌بافواههم‌مالیس‌فی‌قلوبهم[1]» (به‌زبان چیزی می‌گویند که در دل ندارند).

نفاق نه‌تنها در وجود یك‌شخص ممکن است پیدا شود بلکه ازنظر غزالی درخود اسلام میان ظاهر دین و حقیقت آن‌هم وجود دارد. اولین چیزی که برای مسلمان شدن لازم است گفتن کلمه لااله‌الاالله است، و هرکس که این قدم را بردارد مسلمان شناخته‌می‌شود و درجامعهٔ اسلامی خون ومال او معصوم خواهد بود.[2] اما ازطرف دیگرکسی که لااله‌الاالله بگوید و حقیقاً درقول خود صادق باشد باید دست از مال و جان خود بشوید وآنرا فدای حق کند. بنابراین درآنچه که کلمهٔ لااله‌الاالله در ظاهر و درباطن می‌کند نفاقی وجود دارد. این نکته را دربرخوردی که میان خواجه احمد و یك یهودی اتفاق افتاد بخوبی می‌توان ملاحظه‌کرد.

گویند روزی‌یك نفریهودی به‌نزد شیخ احمدآمده‌می‌گوید که می-

---

۱. آل عمران (۳)، آیهٔ ۱۶۷.

۲. بنابراین‌حدیث که‌پیغمبر(ص)فرمود: «امرت‌ان‌اقاتل‌الناس‌حتی‌یقولوا لااله‌الاالله. فاذاقالوا بهافقد عصموا منی دمائهم واموالهم.» (رجوع کنید به التجرید، فصل ۲۸.)

خواهد مسلمان شود. شیخ تقاضای او را رد می‌کند و این موجب تعجب مردم می‌شود و از او می‌پرسند که چرا اورا ازمسلمان شدن منع می‌کند. شیخ بدون‌اینکه مستقیماً پاسخ مردم را بدهد روبه‌یهودی کرده می‌پرسد: حالا حتماً می‌خواهی‌مسلمان شوی؟ یهودی‌آمادگی خود را اعلان‌می‌کند وشیخ باز می‌پرسد: آیا حاضری از جان ومال خود بگذری؟ به‌این سؤال هم یهودی جواب مثبت می‌دهد. آنگاه شیخ احمد رو به‌مردم کرده می‌گوید: اسلام نزد ما همین است. اکنون اورا نزد برادرم ابوحامد ببرید تا لای منافقان را به‌وی تلقین کند.

این داستان را ابن‌جوزی[1] برای سرزنش‌کردن خواجه‌احمد نقل کرده است، زیرا نتوانسته است مطلب اصلی آن را درك کند. از نظر غزالی یهودی ازطرفی می‌خواهد صادقانه وبا اخلاص دست ازجان ومال خود بشوید و مؤمن گردد، و ازطرف دیگر مطابق آیین اسلام مردم می‌خواهند کلمهٔ توحید به‌وی تلقین شود تا جان ومالش حفظ گردد. برای اینکه این تناقض را آشکار سازد خواجه‌احمد ایمان یهودی را می‌پذیرد و برای تلقین لااله‌الاالله این نومسلمان را به‌نزد برادرش ابوحامد که در اینجا نماینده شرع و متشرعین است می‌فرستد.

چیزی که خواجه از یهودی به‌عنوان ایمان پذیرفت آمادگی او برای‌گذشت ازجان‌ومال خود بود، زیرابه‌عقیدهٔ اواینکه‌کسی حاضرباشد در راه خدا از جان و مال خود بگذرد نشان می‌دهدکه کلمهٔ توحید در دل او اثرگذاشته است. با تأثیر این‌کلمه‌بردل، ایمان‌شخص‌آغاز می‌شود. نسبت دل وکلمهٔ توحیدرا غزالی به‌چند طریق بیان می‌کند. گاهی از دل

---

۱. در المنتظم، ج ۹، ص ۲۶۱.

به‌عنوان مسکن لااله‌الاالله یاد می‌کند و می‌گوید: «هرگاه مسکن آن در تو دل تو باشد، مؤمن خواهی‌بود.»[۱] درجای دیگر[۲] می‌گوید کلمهٔ توحید نوری است که‌چون بردل بتابد ظلمت نفس‌را ازبین‌می‌برد. و باز درفصلی دیگر[۳] از خورشید توحید وآسمان تفرید و زمین دل سخن‌گفته می‌نویسد:

اگر خورشید توحید ازفلك تفرید برزمین دل تو بتابد، رسوم نفس تو مضمحل می‌شود وظلمات بشریت تو ازمیان می‌رود، «واشرقت الارض‌بنور ربها»[۴] (و زمین به‌نور پروردگار روشن می‌گردد)، وآنگاه برگزیدهٔ خلایق وسایر انبیاء را خواهی دید که تحت‌لوای لااله‌الاالله درآمده‌اند ، هرپیامبری درمیان امت خود و پیروان خود.

ایمانی که شخص درمرتبهٔ دل یا عالم قلوب دارد اولین درجه از ایمان است که خواجه آن‌را ایمان عوام می‌خواند. مرحلهٔ بعد ایمان خواص است وآن هنگامی دست می‌دهد که کلمهٔ توحید در روح اثر گذارد. بنابراین دومین مرتبه ازمراتب باطن روح است. چون در اینجا پای روح به‌میان آمده است بدیهی است که بدنبال آن پای عشق نیز به‌میان کشیده می‌شود. مجدالدین کسی را که روحش با توحید آشنا گشته است عاشق می‌خواند و می‌نویسد: «هرگاه مسکن آن در تو روح باشد، عاشق خواهی بود.»[۵] وبدین‌نحو یك‌بار دیگر روح را به‌خانه یا

۱. التجرید، فصل ۳.
۲. التجرید، فصل ۳۵.
۳. التجرید، فصل ۲۵.
۴. الزمر (۳۹)، آیهٔ ۶۹.
۵. التجرید، فصل ۳.

مسکن تشبیه می‌کند.

پس ازگذشت از روح، کلمهٔ توحید بازبه‌یك مرتبهٔ دیگر می‌رسد که غزالی آن را سِر می‌خواند. خواجه از اصطلاح سر در سوانح نیز استفاده کرد[1]، و آن را درون دل و ورای دیدهٔ علم معرفی کرد و ادراك انسان رادرآن‌مرتبه «یافت» خواند. اما در التجرید ازلفظ مکاشفه‌استفاده کرده‌می‌نویسد: «هرگاه مسکن آن (کلمهٔ توحید) درتوسرباشدمکاشف‌خواهی بود.»[2] ایمان شخص‌را هم‌غزالی در این مرتبه‌که آخرین‌مراتب‌باطن‌است ایمان خواص‌الخواص می‌خواند که از نظر اوآخرین‌درجهٔ ایمان است.

شناخت‌درجات‌سه‌گانهٔ‌ایمان بستگی‌به‌شناخت مراتب‌باطن ونسبت آنها با یکدیگر دارد. ازاین سه مرتبه غزالی به‌عنوان عالم یاد می‌کند و دل را عالم قلب یا عالم قلوب و روح را عالم روح یا عالم ارواح وسر را عالم سر یا عالم اسرار می‌خواند. ازآنجا که این عوالم ورای عالم شهادت است، مجدالدین سعی می‌کند از راه تمثیل‌آنها راتوصیف‌کند. در اینجا نیز ازتمثیلهای‌مورد علاقهٔ خود یعنی تمثیل دُر وصدف ومرغ وقفس استفاده‌کرده می‌نویسد:

> دل و روح‌وسر دری است درصدف درجعبه، یا به‌منزلهٔ مرغی است درقفس درخانه. جعبه‌وخانه به‌منزلهٔ دل است، صدف و قفس به‌منزلهٔ روح، و در و مرغ به‌منزلهٔ سر. اگر به‌خانه راه نیابی به‌قفس‌نخواهی رسید، وچون به‌قفس نرسی به‌مرغ دست

---

۱. رجوع‌کنید به‌ص ۱۵۵.
۲. التجرید، فصل ۳.

نخواهی یافت. وهمچنین اگر به‌دل نرسی به‌روح نخواهی رسید و چون به‌روح نرسی به‌سر نخواهی رسید. وچون به‌قفس برسی به عالم روح رسیده‌ای، وچون به‌مرغ برسی به‌عالم اسرار رسیده‌ای.[۱]

تشبیه سر به‌دُرّ یا مرغ، و روح بـه‌صدف یا قفس، و دل به‌جعبه یا خانه اگرچه لطافت سِرّ و شرف روح را نشان می‌دهد، خالی از نقص نیست.

بدان که تشبیه دل به‌خانه و روح به‌قفس و سر به‌مرغ تشبیه مجازی است که برای تقریب مطلب به‌فهم تو از امـور حسی گرفته شده است و حکایت می‌کند از اینکه جز با گـذشت از عالم ارواح نمی‌توان به‌عالم اسرار رسید. اما حقیقت امرعکس آن چیزی است که این تشبیه نشان می‌کند؛ بدین‌معنی کـه عالم ارواح بزرگتر ازعالم دلهاست وعالـم اسرار بزرگتر از عالم ارواح است.[۲]

برای برطرف کردن نقصی که ناشی از این مثالهای مجازی است غزالی یك‌مثال حقیقی می‌زند تا عظمت و قدر عالم سر و روح را نسبت به‌عالم دل نشان دهد.

مثال حقیقی سه‌دایره است که یکی‌یکی برهم‌محیط شده باشد،

---

۱. التجرید، فصل ۳۹.
۲. التجرید، فصل ۴۰.

و آن‌این است: دایرهٔ بزرگتر عالم اسرار است، دایرهٔ متوسط عالم ارواح، و دایرهٔ کوچکتر عالم دلها. بدین‌ترتیب عالم دلها از عالم ارواح کوچکتر است وعالم ارواح هم ازعالم اسرارکوچکتر است.[1]

سه عالم دل و روح وسر مجموعاً درجات سه‌گانهٔ عالم فضل را تشکیل می‌دهد. درمقابل آنها، درعالم عدل نیز سه‌درك یا سه‌عالم وجود دارد: عالم نفس، عالم‌بشریت،وعالم طبع. هریك ازاین سه عالم درکی است برای عده‌ای خاص. «عالم نفس درك عاصیان است، عالم‌بشریت درك کافران، وعالم طبع درك منافقان».[2]

برای اینکه کسی بتواند به‌اولین درجه از درجات فضل یعنی به عالم دل برسد باید ازحضیض طبع و بشریت ونفس ترقی‌کند. این چنین شخص‌را که‌پای درعالم دل نهاده‌است تائب یامبتدی یا مریدمی‌خوانند، چه عالم دل معراج توابین یا اهل بدایت یا مریدان است. در این عالم است که مرید تحت تصرف حق قرارمی‌گیرد. در اینجا مجدالدین حدیثی ازپیغمبر نقل می‌کند که دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان الرحمان است وبه‌هرگونه‌که خواند آنرا می‌گرداند.[3] مراد از دوانگشت الرحمان دراینجا «سرعت تصرف‌اوست دراحوال؛تقلب‌حالی است به‌حال دیگر».[4] پس‌مؤمن در این‌عالم‌ابن‌الوقت است ـ گاه درقبض است وگاه دربسط،

---

۱. التجرید، فصل ۴۰.
۲. التجرید، فصل ۴۲.
۳. رجوع شود به التجرید، فصل ۴۲.
۴. التجرید، فصل ۴۳.

گاه درخوف وگاه در رجا، گاه دربقا وگاه درفنا، گاه درصحو وگاه در محو، گاه درطرب وگاه درحزن.[۱]

پس از دل نوبت عالم روح‌است. این عالم‌که خود دومین درجه ازدرجات عالم‌فضل است معراج متوسطان، یا صدیقان، یا محبان است. در اینجا باید متذکر شدکه استعمال «محبی» و «عاشقی» درمورد کسانی که به‌عالم روح رسیده‌انـد استعمال این الفاظ بـه‌معنی خـاص است. مجدالدین این دولفظ را در سوانح به‌معنای عالم بکار می‌برد وآنها را بطورکلی به‌هرکس که روی به‌معشوق آورده باشد، یعنی حتی مبتدیان یا مریدان‌که فقط به‌عالم دل رسیده‌اند نیز، اطـلاق می‌کند. ولیکـن در التجرید عنوان محب یا عاشق را به‌کسی اطلاق مـی‌کند که ازعالـم دل گذشته به‌عالم روح رسیده ویا به‌عبارت دیگر ازخامی بدایت عشق بـه پختگی رسیده باشد. بنابراین در سوانح حتی زمانی کـه مبتدی قائم به خود بود بازعاشق نام داشت، اما در التجرید عاشق‌کسی است‌که قیامش به‌معشوق باشد. این معنی را مجدالدین در التجرید بوسیلهٔ مفهوم «روح اضافی» بیان می‌کند.

اصطلاح روح اضافی که قبلاً نیز بدان اشاره شد[۲] مربوط به‌این آیه است که خداوند دربارهٔ دمیدن روح درقالب انسان فرمود «ونفخت فیه من روحی» (من از روح خود در او دمیدم). با استعمال یاءِ اضافه در آخرکلمهٔ «روحی» گفته شده است کـه روح انسان از روح حـق است. این اضافه را غزالی نعت‌قدم می‌خواند و معتقد است با رسیدن مؤمن به

---

۱. رجوع‌کنید به التجرید، فصل ۴۲ ومقایسه‌کنید با سوانح، فصل۵.
۲. ص ۱۳۰.

عالم روح این نعت دراو بروز می‌کند.[۱]

پس‌ازعالم روح، همانطورکه قبلاً ذکرشد، نوبت عالم سراست. درمورد معنی سر درتصوف دونظریه وجود دارد. بنابریکی‌ازآنها سِرّیکی از مراتب باطن است، مانند دل و روح. اما بنابرنظریهٔ دیگر سر فقط معنایی است لطیف و پوشیده درصمیم روح یا درسویدای دل. این‌مطلب را عزالدین محمودکاشانی در مصباح‌الهدایه به‌وضوح بیان کرده‌می‌نویسد: «طایفه‌ای از متصوفه برآن‌اند که سر لطیفه‌ایست از لطایف روحانی، محل مشاهدت، همچنانکه روح‌لطیفه‌ایست محل محبت.» کاشانی اشاره می‌کند که این‌عده سر را ازجمله اعیان‌گرفته‌اند. دربرابر ایشان، عده‌ای هستندکه معتقداند «سر نه ازجملهٔ اعیان است‌بلکه ازجملهٔ معانی است. و مراد از اوحالی‌است‌مستور میان بنده وخدای‌که غیری را برآن اطلاع نیفتد».[۲] درجایی که مجدالدین ازسر به‌عنوان مرتبه یا عالمی فوق دل و روح یاد می‌کند باید او را در زمرهٔ طایفهٔ اول یعنی‌کسانی که سر را از جملهٔ اعیان‌گرفته‌اند بشمار آورد. اما ادخال او درگروه اول مانع‌دخول او درگروه دوم نیست. مجدالدین‌آنچه راکه درعالم‌سر برانسان مکشوف می‌گردد باز سر می‌نامد، یعنی امورمکشوف همان معانی‌ایست که طایفهٔ دوم عنوان سر یا اسرار بدانها داده‌اند. مثلاً در این جمله لفظ سر به‌هر دومعنی بکار رفته است: «چون به‌عالم سر برسی‌کاشف اسرار غیب شده با دوشیزگان اسرار درخلوتگاههای «اولیایی تحت‌قبابی لایعرفهم غیری» هم‌آغوش خواهی شد».[۳]

---

۱. رجوع‌کنید به التجرید، فصل ۴۵.
۲. مصباح‌الهدایة، ص ۱۰۱.
۳. التجرید، فصل ۴۶.

با این صحنه‌سازی که نظیر آن را قبلاً هم دیده‌ایم غزالی سعی می‌کند تا فضایی بیافریندکه با سریت این عالم ومکشوفات آن مناسبت داشته باشد. پس از آنکه این هم‌آغوشی دست داد، خـواجه می‌نویسد:

... ترادر دل گوشی و در لبِ چشمی گشوده می‌شود وآنگـاه بدون گوش (ظاهر) خواهی شنید وبدون چشم (ظاهر) خواهی دید. و جز ازعالم غیب چیزی نخواهی شنید وچیزی نخواهی دید. پس عالم غیب برایت مشهود می‌گردد وآنچـه را که از آن خبری می‌شنیدی‌به‌عیان‌خواهی دید. و این است معنی‌گفتار پیغمبر که فرمود: «رأى قلبى ربى» (دل مـن پروردگارم را دیـد) و مفهـوم اشارهٔ قدم در قـرآن که فـرمود «الم‌ترالی ربك»[1] (آیا نمی‌نگری به پروردگار خویش). پس از آن(جذبهٔ حضرت است که) ترا جذب مـی‌کند و ترا از تو می‌ستاند و در قبضهٔ خود می‌گیرد و به‌بلندترین مراتب توحید و معرفت می‌برد و درعالی‌ترین منازل سر وهمت جـای می‌دهد، و این چیزی است کـه دست عبارت به‌دامن آن نمی‌رسد و اشارت بدان اسرار نمی‌توان‌کرد. واین‌آخرین قدمهاست، که «آنسوتر ز عبادان دهی نیست.»[2]

رسیدن به‌این نقطهٔ نهایی کار همه‌کس نیست. چه‌بسا کسانی که هرگز پای از شهر و دیار خویش بیرون نمی‌نهند، وچه بسا مسافرانی که

---

۱. الفرقان (۲۵)، آیهٔ ۴۵.
۲. التجرید، فصل ۴۶.

در راه هلاك می‌شوند. در داستان مرغان که مجدالدین خلاصهٔ این سفر را از ابتدا تا انتها ترسیم کرده است می‌گوید فقط گروهی اندك ازمرغان به‌مقصدیعنی‌جزیرهٔ سیمرغ می‌رسند، مابقی درمیان راه، در دریا وصحرا و شهرهای مختلف هلاك می‌شوند. درفصل بعد خواهیم دید که چگونه خواجه احمددرکتاب التجرید طبقات‌مختلف‌مردم را،ازکسانی‌که هیچ‌گاه دیار خود را در طلب حق ترك نمی‌گویند گرفته تا کسانی که قدم در سیر وسلوك می‌نهند وسرانجام به‌مقام ولایت می‌رسند معلوم کرده منازل سالکان ومقامات اولیا را شرح می‌دهد.

فصل هشتم

سلوك و جذبه

۱. گروههای‌مردم. ۲. منازل‌سالك. ۳. اولیاء ومقامات‌ایشان.

۱. گروههای مردم

درداستان مرغان یا «رسالة‌الطیر» احمد غزالی می‌گوید مرغان علی‌رغم اختلافشان ازحیث خوی وسرشت و آواز وجدائیشان ازیکدیگر به‌دلیل تعدد آشیانه‌هایشان، همگی باهم یاور ومتفق می‌شوند ودر طلب سیمرغ منزلگاههای خود را رها می‌کنند و به پرواز در می‌آیند. از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که ازنظر مجدالدین مرغ کسی است که پرواز کند و در طلب پادشاه خویش آشیانه و منزلگاه خود را ترك گوید. اما کسانی که هرگز پرواز نمی‌کنند صفت مرغی در ایشان ظاهر نمی‌شود. بنابراین افراد آدمی‌را می‌توان درابتدا به‌دوگروه‌تقسیم کرد: یکی کسانی که مسافر راه توحید می‌شوند، وبه‌تعبیر دیگر مرغانی که به قصد جزیرهٔ سیمرغ به‌پرواز درمی‌آیند، ودیگرکسانی که در منزل طبیعت یا در قفس قالب می‌مانند وهرگز آشیانهٔ خود را ترك نمی‌گویند. دربارهٔ گروه اخیر

خواجه‌می‌نویسد:

گروهی هستندکه در عالم طبیعت مقیم می‌شوند و تاریکی‌های عالم بشریت برآنها چیره می‌شود و چشمان بصیرتشان نابینا می‌گردد و نمی‌توانند ببینند که خواستن عالی‌ترین چیزها چیست، بلکه از طلب او بازمانده ودرعوض خواهان‌چیزهای پست می‌گردند ودرصدد بهره‌مندی از دنیا برمی‌آیند، دنیایی که خود به‌منزلهٔ مرداری است‌که دراصطبل چارپایان‌رهاشده است. پس کردارهایشان تباه می‌گردد و آرزوهایشان بر باد می‌رود وبه‌دوعذاب گرفتار می‌شوند: عذاب‌فراق دراین‌جهان و عذاب آتش درجهان دیگر: «اولئك‌الذین‌لیس لهم‌فی‌الاخرة الاالنار وحبط‌ماصنعوافیها وباطل ما کانوایعملون.» (آنان را در جهان دیگر پاداشی جز آتش نیست، و کردار آنها در دنیا تباه می‌گردد و آنچه از کارها که کرده‌اند باطل و نیست می‌شود.) [۱] و [۲]

دربرابر این‌عده‌که در عالم عدل در درکات طبع و بشریت و نفس فرو مانده‌اند، کسانی هستندکه سعی می‌کنند تا از ایـــن درکات نجات یابند. اما از ایشان عده‌ای هستند که پس از ترك منزلگاه خود در میان راه به‌هلاکت می‌رسند، واین‌عده خود سه‌گروه‌اند.

۱. سورهٔ هود (۱۱)، آیهٔ ۱۶ (تفسیر میبدی).
۲. التجرید، فصل ۳۲.

گروهی هستندکه سعی می‌کنند از عالم طبیعت جدا شوندو از ظلمت بشریت رهایی یابند، و لذا به ریاضت‌کشیدن و تزکیهٔ نفس وپاکی درون می‌پردازند. درنتیجهٔ این‌اعمال ازاین‌درجه و رتبه بالاتر می‌روند، اما ازآنجاکه چیزهایی ازعالم‌طبیعت وبشریت درآنهاباقی‌مانده‌حق‌خواهی‌درایشان به‌کمال نمی‌رسد و لذا دربند خلق می‌مانند.

گروهی دیگرهستندکه خوف برایشان غالب‌می‌شود و خواستار نجات‌ازآتش‌دوزخ‌می‌شوند، اما اینهم‌خود زندان‌محنت‌است. گروه دیگر(که سومین گروه است)کسانی‌اند که حب درجات برایشان‌غالب‌می‌شود و خواستار بهشت‌که سرای‌کرامت است می‌شوند. این گروه به‌چیزی‌بلندمرتبه وکامل و شریف (یعنی بهشت) روی می‌آورند و درعوض از عالی‌ترین و کاملترین و شریفترین چیزها (یعنی حق‌تعالی) باز می‌مانند. واین‌گروه‌اگر به‌عذاب‌آتش دوزخ گرفتار نشوند خود به عذاب آتش جدایی گرفتار خواهند شد، وآتش جدایی هم نزد دوستان شدیدتر از دوزخ است.[۱]

پس از اینها یك‌گروه دیگر است که رخت سفر می‌بندند و دیار خود را ترك می‌گویند و به چیزی جز حق نمی‌اندیشند و چیزی جز او نمی‌خواهند، نه تــرس از دوزخ در دل دارند و نه حرص بهشت.اینها هستندکه به‌عالمهای درون، به‌عالم دل وروح وسّر، راه می‌یابند. هم

۱. همانجا.

اینها هستند آن مرغانی کـه به «جزیره عزت و شهر کبریا و عظمت» می‌رسند. دروصف ایشان خواجه درکتاب التجرید می‌نویسد:

> گـروهی هستند که از عالم طبیعت جدا می‌شوند واز نیرنگ عالم بشریت پرواز می‌کنند (و آنقدر اوج می‌گیرند کـه) از نشانهای دو جهان چیزی با ایشان باقی نمی‌ماند، واز عوالم کون فراتر می‌روند و از موجودات می‌گذرند و ازخلق غایب می‌شوند. ارادهٔ ایشان به‌حق تعلق می‌گیرد. پس مراد ومقصودشان حق است.[۱]

کسانی‌راکه ازعالم طبیعت ونیرنگ عالم بشریت رهایی می‌یابند و یا به‌عبارت دیگر از عالم عدل روی به‌عالم فضل می‌آورند وسپس به سیر درعوالم درون می‌پردازندغزالی‌سالك می‌خواندوبرای سالك‌منازلی به‌شرح‌ذیل برمی‌شمارد.

۲. منازل سالك

در فصل قبل در ضمن بحث دربارهٔ عالمهای درون گفته شد کـه مجدالدین به‌سه‌عالم دل وروح وسر قائل است و معتقد است که انسان باید ابتدا به‌دل وسپس به‌روح وسرانجام به‌سر رسد تا سفر معنوی خود را به‌پایان‌رساند. این‌سه‌عالم به‌یك معنی خود منازلی است که به سالك

۱. همانجا.

تعلق می‌گیرد. اما خواجه در فصلی که در کتاب التجرید به این بحث اختصاص داده‌است از این سه‌عالم به‌عنوان منازل سالك یاد نمی‌کند، بلکه از سه‌عالم دیگر با نامهای فنا و جذبه وقبضه یادکرده می‌نویسد: «بدان که سالك را سه‌منزل است: منزل نخست عالم فناست، منزل دوم عالم جذبه، و منزل سوم عالم قبضه.»[۱] بدین‌ترتیب غزالی سه عالم جدید دیگر معرفی می‌کند که اگرچه با عوالم درون منطبق نبوده، با آنها بی‌ارتباط هم نیستند. برای درك این‌ارتباط لازم‌است منظور مجدالدین‌را از فنا وجذبه وقبضه شرح‌دهیم.

خوشبختانه غزالی خوداین‌سه‌عالم را در التجرید تعریف می‌کند، هرچندکه بیان‌اومختصراست. «معنی‌سخن‌ما که‌می‌گوییم عالم‌فنا این‌است که نفس سالك مریددرآن (عالم) فانی‌شود و وجودش باقی‌ماند وصفات مذموم او محو شود.»[۲] این تعریف کم‌وبیش‌با قول صوفیه دراین زمینه، چنانکه مثلاً در رسالهٔ قشیریه آمده‌است[۳]، مطابقت دارد. مراد ازفنای نفس غافل‌شدن‌ازآن‌است‌ومنظور از فنای صفات‌مذموم‌نیز‌تبدیل‌آنها به‌اوصاف پسندیده است. دراین‌عالم وجودانسان هنوزباقی است، و به‌همین جهت می‌توان از اقامت سالك درعالم‌فنا سخن گفت. و باز همین وجود است که از درکات عالم عدل به آستانهٔ عالم فضل راه می‌یابد. در مورد دو منزل دیگر یعنی عالم جذبه و عالم قبضه نیز غزالی می‌نویسد: «معنی سخن ما که می‌گوییم عالم جذبه این است که سالك در جذبهٔ ملك واقع می‌شود. و معنی سخن ما که می‌گوییم عالم قبضه این است که او در

۱. التجرید، فصل ۳۷.
۲. التجرید، فصل ۳۷.
۳. رجوع کنید به رسالهٔ قشیریه، باب سوم درشرح الفاظ.

قبضهٔ حق سبحانــه و تعالی واقع مــی‌شود و حق بدون واسطه در او تصرف می کند.»[۱]

در تعاریف فوق خواجه به هیچوجه اشاره‌ای به عالمهای دل و روح وسر و ارتباط‌آنها با منازل سه‌گانهٔ سالك نکرده است. امامطالبی که درفصول دیگر نوشته‌است نشان می‌دهدکه این‌ارتباط درنظراو وجود داشته است. مثلاً در جایی‌که غزالی می‌خواهد از ورود مؤمن به عالم دل سخن گوید صحبت از رسیدن او به‌عالم فنا می کند و می‌نویسد:

چون به عالم فنا برسی تصرف حق در تو به تو می‌پیوندد و آنگاه سنگت اکسیری‌گرانمایه‌می‌شودومس تو زر ناب‌می‌گردد و انوارتنزیه و توحید برتو افگنده می‌شود و ازپرتو آنهاشرك و تشبیه و تعطیل وتمویه از تو منتفی می‌شود. پس به صفای توحید ترا ازکدورات صفاتت مصفا می‌گردانند و تو با آن از آلودگی مخالفت خود پاك می‌گردی. سپس‌ترا درزمرهٔ سالکان در می‌آورد وبه منازل السایرین می‌برد تا اینکه ترا به عالی‌ترین منازل قلب چون رضا و تسلیم و تفویض و طمأنینه و تسکین برساند.[۲]

در اینجا تصریح شده است کـه سالك با رسیدن به عالم فنا در واقع به‌عالم دل راه می‌یابد ولذا عالم دل را می‌توان حاصل ورودسالك به‌منزل اول دانست. البته در خود این منزل هم منازل دیگری هست که

۱. التجرید، فصل ۳۷.
۲. همانجا.

به‌آنها اشاره شده است: اولاً منازل‌السایرین‌که یادآور کتابی است که خواجه عبدالله انصاری معاصر غزالی با همین عنوان‌نوشته، وثانیاًمنازل اعلای قلب کـه غزالی خود آنها را نام برده است. اینگونه افراط در استعمال لفظ منزل (یا منازل) توسط غزالی موجب می‌شودکه معنی‌این لفظ درکتاب اودرهاله‌ای ازابهام فرو رود.

لفظ دیگری کـه باز تا اندازه‌ای مبهم است لفظ جذبه است که غزالی آنرا نام منزل دوم سالك می‌داند. خواجه هیچگـونه اشاره‌ای به ارتباط این منزل با عالم روح‌که پس ازعالم دل است نکـــرده، اما در شرح عالم سر که پس از عالم روح است صحبت از جذبهٔ حق وافتادن سالك درقبضهٔ الهی به‌میان می‌کشد وبا این‌عبارت‌که قبلا هم نقل‌کردیم می‌گـوید: «... ترا جذب می‌کند و ترا از تو می‌ستاند و در قبضهٔ خود می‌گیرد.»[1] اگرمجدالدین‌به‌استعمال کلمهٔ جذبه درهمین‌مورد اکتفا کرده بود، موجب می‌شدکه ما منازل دوم و سوم را با عالم سر منطبق کنیم، لکن او آن را درهنگام بحث از عالم دل نیز استعمال کرده، درجایی‌که سخن ازتقلب احوال به‌میان‌می‌آورد از جذبات حق‌یادمی‌کند. بنابراین، ظاهراً جذبهٔ حق هم پای دل را به میان می‌کشد و هم پای‌سر را. ایـن خود نشان می‌دهدکه عالم جذبه برزخی‌است میان دوعالم‌دیگر وبا عالم ارواح نسبت دارد.

به نسبت و ارتباط جذبه و روح هرچند که غزالی خود صریحاً اشاره‌ای نکرده است، مشایخ دیگر در سخنان خود اینکار را کرده‌اند. ابونصر سراج درکتاب معروف خود اللمع گفتار دو تن از مشایخ را در

---

۱. همانجا.

این‌مورد نقل‌کرده است[۱]. ازجمله ازقول‌ابوسعید خرازمی‌نویسد: «خدای تعالی ارواح اولیاء خودرا به‌سوی خود جذب‌می‌کند...» سراج خود در حالی‌که جذب راجذب‌ارواح می‌داند، سمویا بلندشدن رابه‌دل ومشاهده رابه‌سرنسبت می‌دهد. البته‌مسافر این منازل یك چیزاست، نهایت‌آنکه هنگام برخاستن اززمین تن و اوج گرفتن، دل نام دارد و هنگام کشیده‌ـ شدن به طرف حضرت روح، و چون در کف او جای مـی‌گیرد سر. از اینجاست کـه روزبهان بقلی، با استفاده از کلمات ابونصر ، در شرح شطحیات می‌نویسد: «جذب ارواح سمو قلب است به مشاهدهٔ اسرار.»[۲] تعریفی‌که روزبهان دریکی دیگر ازآثار خود از «مقام جذب» می‌کند با گفتار غزالی دربارهٔ عالم روح بی‌شباهت نیست. همانطورکه گفته شد، ازنظر خواجه با رسیدن به‌عالم روح نعت قدم درسالك بروز می‌کند، و روزبهان‌هم دربارهٔجذب که‌اوآن‌را ازمقامات مشتاقان‌می‌خواندمی‌نویسد:

ظهور جمال قدم بدین‌گونه‌که نورصفات دردل (سالك)مشتاق بتابد آنچنانکه روح مقدسه را دربرگیرد و آنـــرا به معادن قطرت راه نماید جذب‌است‌که دربارهٔآن پیغمبرـعلیه‌السلام‌ـ فرمـــود: «جذبةمن‌جذبات‌الحق‌خیرمن‌عبادةسنة (جذبه‌ای از جذبه‌های حق بهتر از یك سال عبادت است).[۳]

---

۱. اللمع، ص ۳۶۸.

۲. شرح شطحیات، تصنیف روزبهان بقلی شیرازی، به‌تصحیح هنری کربن، تهران: ۱۳۴۴، ص ۶۲۱.

۳. کتاب مشرب‌الارواح، تألیف روزبهان بقلی شیرازی، بـه تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول: ۱۹۷۳ م، ص ۱۱۳.

مظهر جمال قدم یا مجلای تجلی صفات در اینجا دل است، اما آنچه‌که به معادن فطرت‌که همان عالم اسرار است کشیده می‌شود روح می‌باشد.

اگرچه ما دراینجا برای ارتباط منازل سالك وعوالم درون به‌نقل اقوال دیگران در این‌خصوص پرداختیم، این مراجعه و نقل اقوال بیشتر برای توضیح مطلب بود نه اثبات آن. بـرای مدلل ساختن مدعا باید از اقوال خود غزالی استمدادکرد. خوشبختانه مطلبی‌که به‌وجود ارتباط و تا اندازه‌ای مطابقت هرسه‌منزل باعوالم درون دلالت دارد این است که کلید در دل‌و روح وشیوهٔ بیرون‌آوردن مرغ سر از درون قفس با وردیا ذکر سالك درمنازل سه‌گانهٔ فنا وجذبه وقبضه یکی است. دربارهٔ کشف عوالم درون خواجه می‌نویسد: «دلها را با گفتن لااله‌الاالله و روحها را با گفتن الله‌الله و اسرار را باگفتن هوهو کشف‌کن.»[1] وباز همین معنی‌را با استفاده از تمثیل خانه و قفس و مرغ بدین صورت بیان می‌کند: «در (خانهٔ) دل را با کلید لااله‌الاالله ودر (قفس) روح‌را باکلیدالله‌الله بازکن ومرغ سرت‌را با قرطم[2] هوهو ازقفس بیرون‌آر، زیرا هوگفتن تو غذای این مرغ است.»[3] درجای‌دیگرمجدالدین هرسه‌ذکررا به‌منزلهٔ غذامی‌داند و می‌نویسد: «لااله‌الاالله غذای دلهاست والله غذای ارواح و هو غذای اسرار»، ویاآنهارا به‌مغناطیس تشبیه‌کرده‌می‌گوید: «لااله‌الاالله‌مغناطیس دلهاست والله مغناطیس ارواح وهو مغناطیس اسرار.»[4] پس آنچه مربوط

---

۱. التجرید، فصل ۳۹.
۲. قرطم: تخم مصعفر؛ نوعی دانه.
۳و۴. التجرید، فصل ۳۹.

به‌عالم دل است کلمهٔ توحید است و آنچه مربوط به‌روح و سراست به ترتیب اسم‌الله و اسم هو است.

کلمهٔ توحید و دو اسم الله و هو علاوه‌براینکه مغناطیس وغذای دل و روح وسر خوانده شده در جای دیگر بعنوان اذکار سالك درمنازل سه‌گانهٔ فنا وجذبه وقبضه معرفی گردیده، چنانکه توصیه‌شده است: «هرگاه درعالم فنابودی‌دائم به‌گفتن‌لااله‌الاالله‌مشغول باش، وهرگاه‌درعالم‌جذبه بودی به‌گفتن اللهالله، و چون در عالم قبضه بودی به گفتن‌هوهو.» سپس مناسبت این ذکار باهریك از منازل فوق بدین‌گونه تبیین شده است:

> ذکر تو در عالم فنا لااله‌الاالله است ودرعالم جذبه اللهالله ودر عالم قبضه هوهو، برای این‌که تاوقتی‌که‌سالك عالم فناهستی عالم وجود عدلی تو برتو غالب است، و تا وقتی که سالك عالم جذبه هستی عالم وجـود فضلی تو بر غالب است. پس ذکر ترا درعالم فنا لااله‌الاالله قرارداده‌اند برای اینکه درعالم وجود عدلی صفات نکوهیده برتو مستولی است، وذکر ترا در عالم جذبه اللهالله قرار داده‌اند برای‌این‌که درعالم‌وجودفضلی صفات پسندیده برتو مستولی‌است. و خاصیت‌کلمهٔ لااله‌الاالله نفی ومحو صفات نکوهیده است و خاصیت کلمهٔالله درتقویت و تنزیه صفات پسندیده. وتا وقتی‌که درعالم فنا هستی به‌نفی و محو محتاج‌تری زیرا صفات نکوهیده برتو غلبه‌دارد، و تا وقتی‌که درعالم جذبه هستی به‌تقویت وتنزیه محتاج‌تری‌زیرا صفات پسندیده برتو غالب است.

و اما اختصاص عالم قبضه به‌گفتن «هوهو» برای این است‌که هرگاه به‌این‌عالم برسی‌کدورات صفات‌عدلی ازتو دورمی‌شود و انوار صفات فضلی تو برتومی‌تابد وتصرف‌حق بدون‌واسطه به تو می‌پیوندد، وتو از خود نیست وبه‌اوهست می‌گردی، از خود فانی‌وبه‌او باقی‌می‌شوی. پس ذکر تودراین عالم «هوهو» است، چه موجود اوست و باقی‌اوست.[1]

بدین ترتیب کلمهٔ توحید و دو اسم الله و هو در فصلی از کتاب التجرید به سه‌عالم درون یعنی دل وروح وسر نسبت داده شده ودرفصل دیگر به‌عنوان اذکارسالك درسه منزل فنا وجذبه و قبضه معرفی گردیده است. ازعبارت فوق می‌توان چنین نتیجه‌گرفت‌که عالم‌فنا ازنظرغزالی منزلی است‌که عالم دل درآن بتدریج به روی سالك گشوده می‌شود، و چون وارد عالم دل شد به منزل دوم یعنی عالم جذبه می‌رود تا در عالم روح به‌روی اوگشوده شود، و سرانجام به‌عالم قبضه‌می‌رود ودرتصرف حق درمی‌آید وبه‌مشاهده ومکاشفهٔ عالم اسرار می‌پردازد ودرتصرف حق درمی‌آید وبه‌مشاهده ومکاشفهٔ عالم اسرار می‌پردازد. در این عالم است که سالك یك ولی به‌شمار می‌آید.

۳. اولیاء ومقامات ایشان

سفر سالك درراه توحید در پرتو نور ایمان سرانجام به قرب حق

---

۱. التجرید. فصل ۳۷.

تعالی منتهی می‌شود وکسی‌که به‌این مرتبه نائل‌شود ولی نام‌دارد. بحث دربارهٔ اولیاء ویا انسان‌کامل درواقع محور اصلی همهٔ مباحث‌عرفانی و نقطهٔ اوج بسیاری ازرسائل وکتابهای صوفیه است. خواجه‌احمد نیز در التجرید یك فصل‌کامل به‌این موضوع اختصاص‌داده عقیدهٔ خودرا دربارهٔ معنی ولی ومقامات اولیاء وفرق میان سالك ومجذوب وامتیازکسانی‌که شایستگی رهبری وارشاد دیگران را دارند از آنهایی‌که ندارندبیان‌کرده است. قبل‌از اینکه عقیدهٔ خواجه‌را بیان کنیم، برای روشن شدن مطلب لازم است اشاره‌ای به‌تاریخ این‌بحثها قبل از غزالی بنماییم.

دربارهٔ اولیاء و صفات ومقامات‌ایشان مدتها پیش‌از احمد غزالی بحثهایی کم‌وبیش درمیان صوفیه رواج داشته است. پیدایش این بحث را مانند بسیاری ازمباحثی‌که در تصوف پیش آمده است باید از ناحیهٔ وحی دانست. قرآن‌مجیدآیه‌ای‌دارد دربارهٔ اولیاء خدا وایشان‌را کسانی معرفی نموده است‌که نه ترس بدیشان‌راه‌می‌یابد ونه اندوه. «الاان‌اولیاء الله‌لاخوف علیهم‌ولاهم‌یحزنون.»[1] خبر (یا اخباری) هم‌هست که از قول پیغمبر(ص) دربارهٔ اولیاء نقل‌کرده‌اند. مثلاً ابوالقاسم‌قشیری‌که‌یك باب ازرسالهٔ خودرابه‌موضوع‌ولایت‌اختصاص داده‌می‌نویسد: «پیغمبرصلی‌الله علیه‌وسلم... گفت هرکه‌یك‌ولی‌را ازمن‌برنجاند بامن‌به‌جنگ بیرون‌آمده باشد.»[2] وجود این‌آیه وخبر ونظایر آن کافی بودکه بحث دربارهٔ‌اولیاء وبطورکلی ولایت درتصوف پدید آید.

نخستین صوفی‌ای‌که در ایـــن خصوص‌به‌تفصیل سخن رانده است

---

۱. یونس، آیهٔ ۶۲.

۲. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۴۲۶.

ابوعبدالله محمدبن‌علی ملقب به حکیم‌الترمذی است. ترمذی از مشایخ مشهور قرن سوم وصاحب رسائل وکتب فراوان درتصوف است. افکار و آراء حکیم‌هم از طریق آثار او وهم از طریق پیروان اوکه در طریقت به حکیمیه معروف بوده‌اند در عقاید صوفیه از جمله خــواجه احمد غـزالی تأثیر گذاشته است. اما مقام ترمذی وکـم وکیف تأثیر عقاید اوآنطورکه باید شناخته‌نشده‌است. خوشبختانه درچند دههٔ‌اخیر بسیاری ازآثار او براثر تحقیقات جدید محققین معرفی‌شده وبه‌طبع‌رسیده‌است.[۱] البته قدما نیز به‌اهمیت مقام حکیم‌نیك واقف‌بودند، چنانکه فریدالدین عطار شرح احوال او را در تذکرةالاولیاء آورده وقبل از او نیز هجویری درکشف‌المحجوب تا اندازه‌ای بتفصیل دربارهٔ‌آراء وعقایدحکیم داد سخن داده است بطوری‌که سخنان او در این باب خود از منابع اصلی تحقیق دربارهٔ نظریهٔ ولایت نزد حکیم وپیروان او وبطورکلی صوفیه بــه شمار می‌آید. صاحب کشف‌المحجوب بحث ولایت‌را اساس طریقهٔ‌حکیم دانسته می‌نویسد:

> قاعدهٔ سخن و طریقتش برولایت بود و عبارت از حقیقت آن کردی و از درجات اولیاء و مراعات تـرتیب آن، و او خود علی‌حده بحری است‌بی‌کرانه باعجوبات‌بسیار. وابتدای‌کشف

---

۱. دربارهٔ نظریهٔ ولایت از همهٔ آثار حکیم مهمتر کتاب ختم‌الاولیاء است‌که توسط عثمان اسماعیل یحیی تصحیح وچاپ‌شده است (بیروت: ۱۹۶۵). درمیان تحقیقات جدید نیز بـاید ازکتاب عبدالفتاح عبدالله برکـه تحت عنوان الحکیم الترمذی ونظریته‌فی‌الولایه در دومجلد (قاهره: ۱۹۷۱) یاد کرد. برای مشخصات چاپ‌کتابهای دیگر ترمذی رجوع‌کنید به‌فهرست منابع.

مذهب وی آن است که بدانی که خداوند تعالی را اولیاست کــه ایشان را از خلق برگزیده است و همتشان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هـوایشان واخریده و هــر کسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی برایشان گشاده[۱].

پس از ایـن هجویری بخش قابل ملاحظه‌ای از کتاب خود را به بحث دربارهٔ مذهب‌ترمذی وآراء پیروان او اختصاص‌می‌دهد.

یکی ازمهمترین کارهایی‌که هجویری در این بخش انجام می‌دهد تعریف ولایت‌وولی‌است، کاری‌که دیگران‌کمتر بدان‌مبادرت‌ورزیده‌اند. درمورد ولایت اولاً هجویری میان وَلایت وولایت تمیز داده[۲]می‌نویسد: «ولایت به‌فتح‌واو نصرت بود اندر حق‌لغت، و ولایت به‌کسرواو امارت بود، ونیز هردو مصدر ولیت باشد. وچون چنین بود باید که تا دولغت بود چون دَلالت ودلالت.[۳] پس ازاین‌هجویری دومعنای دیگربرای ولایت ذکر می‌کند، یکی رُبوبیت و دیگری محبت.

در دنبال سخن فوق، هجویری به تعریف ولی مبادرت ورزیده می‌نویسد:

---

۱. کشف‌المحجوب، ص ۲٦۵.

۲. هجویری ظاهراً نخستین‌کسی است‌که این امتیاز را ذکـر کـرده، و هرچندکه خود امتیاز مـورد قبول دیگران واقع شده از تعریف اوکامـلا پیروی نشده است، چنانکه مثلا آقای سیدجلال‌الدین آشتیانی می‌نویسد: «ولایت‌به‌کسر واو بـه معنی امارت و تولیت و سلطنت و بـه فتح واو به‌معنی محبت است.» (شرح مقدمه‌قیصری‌برفصوص‌الحکم، مشهد: ۱۳۸۵ هـ.ق.، ص ۵۹۴.)

۳. کشف‌المحجوب، ص ۲٦٦.

اما ولی روا باشدکه فعیل بودبه‌معنی‌مفعول، چنانکه خداوند تعالی‌گفت «وهویتولی‌الصالحین[۱]»، که‌خداوند تعالی بندهٔخود رابه افعال واوصاف‌وی‌نگذارد واندرکنف حفظ‌خودش بدارد. و روا باشد که فعیل باشد به‌معنی مبالغت اندر فاعل که بنده تولی به طاعت وی کند و رعایت حقوق وی را مداومت کند و از غیر وی اعراض کند. این مرید باشد و آن دیگر مراد[۲].

همین مطلب را قشیری نیز، بـدون اینکه تعریفـی از «ولایت» بکند، در رسالهٔ خود ذکر کرده و سپس می‌گوید «این هردوصفت واجب بود تا ولی ولی باشد.[۳]» ولیکن هجویری از ایـن حد فراتر رفته می‌گـوید همهٔ معانی‌ای‌که از ولایت شده‌است، یعنی‌نصرت وامارت وربوبیت‌ومحبت، «ازحق به‌بنده وازبنده به‌حق روا باشد.»

و اما احمد غزالی در فصلی که ازکتاب التجرید به بحث دربارهٔ اولیا اختصاص می‌دهد مستقیماً به‌بیان معانی ولایت و ولی نمی‌پردازد، بلکه بحث خود را با ذکر مقامات اولیاء آغاز کرده به بیان فرق میان سالك ومجذوب ختم می‌کند. ولیکن از فحوای کلام غزالی می‌توان به نظر او دربارهٔ معانی ولی و ولایت پی‌برد، معانی‌ایکه کم‌وبیش با آنچه اسلافش دراین خصوص گفته‌اند مشابه است.

نخستین معنایی کـه خواجه احمد برای ولایت در نظر می‌گیرد خلافت یا جانشینی است. مراد از خلافت دراینجا مقام خلیفةاللهی‌که

۱. الاعراف (۷)، آیه ۱۹۶.
۲. کشف المحجوب، ص ۲٦٦.
۳. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص۴۲۷.

به‌حضرت آدم ـ علیه‌السلام ـ و انبیاء دیگر بخشیده‌اند نیست، بلکه جانشینی و نیابت انبیا و پیامبران است[۱]. ولی بدین معنی کسی است که جانشین نبی یا رسول باشد.

مسألهٔ جانشینی نبی بطورکلی در دین اسلام از اهمیتی بسیار برخوردار است، چه اسلام دینی است که پیامبر آن خاتم انبیاست و پس از او دیگر پیامبری معبوث نخواهد شد. بجای انبیاء در این دین اولیا یا علما که به‌منزلهٔ انبیاء بنی‌اسرائیل‌اند[۲] دعوت و تربیت خلق را به‌عهده دارند، چنانکه درخبر آمده است «العلماء ورثة‌الانبیاء.» این مطلب را عزیزالدین نسفی در یکی از رسائل خود از قول شیخ سعدالدین حموی بطرزی روشن بیان کرده می‌نویسد:

«... پیش از محمد ـ علیه‌السلام ـ در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود، و مقربان را از جمله انبیا می‌گفتند، اگرچه در هر دینی یك صاحب شریعت بود، و زیاده از یکی نمی‌بود، اما دیگران خلق را به‌دین وی دعوت می‌کردند وجمله‌را انبیا می‌گفتند. پس در دین آدم ـ علیه‌السلام ـ چندین پیغمبر بودند که خلق را به‌دین آدم دعوت می‌کردند، ودردین نوح، ودردین ابراهیم، ودردین موسی، ودردین عیسی همچنین. چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق

۱. برای تعریف خلیفه‌و اقسام دوگانهٔ خلافت رجوع کنید به‌المقدمات من‌کتاب نص‌النصوص، سید حیدر آملی، تصحیح‌هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۵۲ ﻫ.ش.، ص ۲۷۱.

۲. بنابراین حدیث که «علماء امتی کانبیاء بنی‌اسرائیل.»

> را به‌دین من دعوت‌کنند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند، و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیاست. این اولیا خلق‌را به‌دین من دعوت‌کنند. اسم‌ولی در دین‌محمد پیداآمد.[۱]

در اینجا باید افزودکه اولیاء دین محمد (ص) فقط خلیفهٔ پیامبر خودنیستند، بلکه در این دین خلفایی برای‌اقسام پیامبران وجود دارند. توضیح آن که پیامبران خود یك دسته نیستند بلکه آنها را به انبیا و رسل و اولوالعزم واولوالاصطفایاخاتم[۲] تقسیم کرده‌اند. در تعریف آنها گفته‌اند:

> نبی آن است که او را وحی و معجزه باشد، ورسول آن است که او را وحی و معجزه وکتاب باشد، و اولوالعزم آن‌است‌که او را وحی و معجزه و کتاب باشد و شریعت اول را منسوخ گرداند و شریعتی دیگر بنهد. ختم آن است که او را وحی و معجزه وکتاب باشد وشریعت اول را منسوخ گرداند وشریعتی دیگر بنهد وپیغمبری بر وی ختم‌شود.[۳]

هریك از این اقسام را خلیفه یا جانشین خاصی است. به همین لحاظ اولیاکه مقام خلافت به‌ایشان سپرده شده‌است به‌چهار دسته‌تقسیم

۱. کتاب الانسان الکامل(مجموعهٔ رسائل). تصنیف عزیزالدین نسفی. به‌تصحیح‌ماریژان موله، تهران: ۱۳۴۱ ه.ش. ص ۳۲۰.

۲. اولوالاصطفاو خاتم‌مفهوماً فرق دارند، ولیکن مصداقاً فرقی ندارند و خاتم همان مصطفی است، صلی اللهعلیه و آله وسلم.

۳. کتاب الانسان الکامل ، ص ۳۲۲.

می‌شوند. دراین خصوص خواجه‌احمد می‌نویسد: «بدان‌که اولیا را چهار مقام است: اول مقام خلافت نبوت، دوم مقام خلافت رسالت، سوم مقام خلافت اولوالعزیمة، و چهارم مقام خلافت اولوالاصطفاء.»[۱] پس از این خواجه به هریك از این اقسام لقبی خاص داده می‌نویسد: «مقام خلافت نبوت از آن علماست، و مقام خلافت رسالت ازآن‌ابدال، ومقام خلافت اولوالعزیمه ازآن اوتاد، و مقام خلافت اولوالاصطفاء از آن اقطاب.»[۲]

چنانکه ملاحظه‌می‌شود، غزالی‌خلفای‌هردسته‌ازپیامبران رابه‌صیغهٔ جمع بکار می‌برد وآنها را علما وابدال واوتادواقطاب بجای عالم وبدل و وتدوقطب می‌خواند. ازاینجامی‌توان نتیجه‌گرفت‌که درهرمقام‌تعدادی از اولیاء وجود دارند. غزالی خود دربارهٔ شمارهٔایشان سخنی‌نمی‌گوید، ولیکن مشایخ دیگر دراین‌باره مطالبی بیان کرده‌اند. هجویری به جای علما از لفظ «اخیار» استفاده‌کرده و تعداد آنان‌را سیصد (۳۰۰) وابدال چهل (۴۰)، و اوتاد را چهار (۴) تن دانسته است. علاوه بر اینها، هجویری از هفت ابرار وسه‌نقیب ویك‌قطب نیز یادکرده ومجموعاً تعداد اولیا را سیصدوپنجاه وپنج دانسته است.[۳] این تعداد با اندکی اختلاف توسط مشایخ‌دیگر بخصوص پیروان‌مکتب ابن‌عربی نیز حفظ شده‌است.[۴]

---

۱. التجرید، فصل ۳۸.

۲. همانجا.

۳. رجوع کنید به‌کشف المحجوب، ص ۲۶۹.

۴. مثلاً رجوع کنید به‌کتاب‌الانسان‌الکامل، ص ۲۱۷ والمقدمات‌من‌کتاب نص‌النصوص، صص ۸-۲۷۷. دراین‌دوکتاب، بخصوص شرح‌عقیده‌سعدالدین حموی که هم شیعه دوازده امامی بوده و هم پیرو ابن عربی جالب توجه است.

پس ازاین بحث مختصر دربارهٔ مقامات اولیاء خواجه احمد بلافاصله بحث دیگری دربارهٔ وجوه دوگانهٔ معنای ولایت وتقسیم اولیاء به سالك و مجذوب آغاز می کند. مراد از سالك در اینجا یك نفر مبتدی نیست، بلکه کسی است که ازراه سیروسلوك وبراثرمجاهده به جذبه رسیده، درحالی که مجذوب کسی است که توسط حق از میان خلق برگزیده شده و بدون تحمل رنج سلوك وزحمت مجاهده به جذبه راه یافته است. هردوی اینها را غزالی ولی می خواند وامتیازآن دو از یکدیگررا ناشی ازوجوه دوگانهٔ معنای ولی دانسته می نویسد:

معنای ولی بر دو وجه است: وجه اول ولی بالقوه است و او کسی است که بنابر مصلحت دینی ولایت تصرف درحق اُوثبت شده باشد. ووجه دوم آن است که ولایت تصرف به او داده نشده باشد.
و اگربگویند: چطور ممکن است ولی ای باشدکه ولایت تصرف نداشته باشد؟ در پاسخ گوئیم ولی ممکن است به این معنی باشد که خداوند متولی همهٔ امور او باشد و این ولی ولی بالفعل است، که چون بشنود بگوش حق می شنود، وچون ببیندبچشم حق می بیند، وچون بگوید بزبان حق تکلم می کند. و او در عالم محبوبیت است و اشاره به همین مطلب است آنجا که پیامبر(ص) درحدیث قدسی می فرماید: وکنت له سمعاً وبصراً...»[۱]

---

۱. التجرید، فصل ۰۳۸

عبارات فوق‌راکه خواجه‌احمد به‌عنوان مقدمه برای بحث ولی سالك و ولی مجذوب ذکر کرده است خود بیان‌کنندهٔ نظر اصلی او در بارهٔ معنای ولی‌است. ولایت‌را غزالی همه‌جا در آثارش به معنای‌امارت و سلطنت و سرپرستی و تولیت بکار می‌برد، و در اینجا نیز ولی بوجه اول‌کسی است که‌صاحب ولایت به‌همین‌معنی باشد، یعنی صاحب‌امارت و قدرت و تصرف درخود و در دیگران. با سؤالی که خواجه بلافاصله پس ازاین‌معنی طرح می‌کند می‌خواهد وجه دیگری برای ولی و ضمناً معنای دیگری برای ولایت قائل شود. بنابراین وجه، ولی به‌همان معنی است‌که هجویری و قشیری گفته‌اند یعنی‌کسی‌که حق تعالی متولی همهٔ اموراوگشته‌باشد، وولایت‌نیزمطابق‌این‌وجه به‌معنی‌قرب ومحبوبیت‌است.

هر ولی‌که به عالم محبوبیت راه یابد محبوب است ومحبوب یا معشوق مفعول است در مقابل محب یا عاشق که فاعل است. معنای این مفعولیت سلب همهٔ اختیارات و همهٔ قوا از بنده است، یعنی‌قوایی که محبوب با آنها ادراك می‌کند از خود او نیست بلکه از حق است. در بارهٔ این مقام‌که اصطلاحاً آنرا قرب نوافل گفته‌اند پیغمبر (ص) از زبان حق می‌فرماید: «لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، فاذااجبته کنت‌له‌سمعاً وبصراً و مؤیداً و لساناً؛ بی‌یسمع وبی‌یبصر و بی‌ینطق و بی یبطش»[1] این‌همان خبری است که مجدالدین، همانطور که ملاحظه شد،

---

۱. این خبر مشهور به چند روایت نقل شده است. روایت فوق ازکشف المحجوب هجویری(ص ۳۲۶) گرفته شده که در ترجمهٔ آن گفته است:«چون بندهٔ ما بمجاهدت بما تقرب کند ماوی را بدوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر وی‌فانی گردانیم و نسبت وی‌از افعال وی بزدائیم تا بما شنودآنچه شنود و بما گویدآنچه گوید وبما بیند آنچه بیند و بما گیردآنچه گیرد.»

بدان اشاره کرده است وبدنبال آن در وصف کسی که به این قرب راه‌یافته است می‌نویسد:

واگذاردن تربیت خلق به عهدهٔ این ولی صلاح نیست ، زیرا که او در قبضهٔ حق‌است و اختیار از او سلب شده است. و چون اختیار خودش را ندارد صلاح نیست‌که مربی دیگران باشد، چه لازمهٔ تصرف در دیگران تصرف درخود است، واین ولی را حق با جذبهٔ خود از او ستانده و تصرف در نفس را از او سلب‌کرده و لذا تصرف در دیگران هم از او سلب شده است. نمی‌بینی‌که در عرف شرع هم هرکه خود ولایت یا سرپرستی خود را داشته‌باشد می‌تواند سرپرست دیگران باشد، والا نه؟ پس شخص عاقل و بالغ چون ولایت او برای خودش مقررشد می‌تواند ولی دیگران باشد، ولیکن طفل وکودك چون ولایت خودش را ندارد نمی‌تواند ولی شخص دیگر باشد. مجذوب هم در قبضهٔ حق به منزلهٔ کودك شیرخوار است که دست قدرت حق‌در اوتصرف‌می‌کند، همچنانکه مادر در فرزند خود تصرف می‌کند.

در برابر این‌دسته ازاولیاکسانی هستندکه‌ولایت تصرف‌دردیگران به ایشان تفویض شده است و این اولیا، همانطورکه گفته شد، سالکان نام دارند، زیراکه ایشان‌همهٔ منازل و مراحل را بقدم سلوك رفته‌اند. این عده را غزالی در مقام مقایسه با اولیاء مجذوب چنین وصف می‌کند:

و اما ولی سالك صلاحیت این را داردکه مربـی خلق بـاشد، زیرا او به منزلهٔ شخص بالغی است‌که‌ولایت تصرف درنفسش به او تفویض شده، و هرکه ولایت‌بر نفس خود را داشته‌باشد جایز است‌که سرپرستی دیگران را هم عهده‌دارشود. و چـون این امر در عرف شریعت جایز است در عرف حقیقت نیز جایز می‌بـاشد، چه حقیقت همسنگ شریعت است و تفـرقهٔ میـان شریعت و حقیقت کفر و زندقه است.

برای توضیح بیشتر این مطلب غزالی از یك مثال دیگـر استفاده می‌کند و آن تشبیه سالك و مجذوب به عنوان مسافران راه آخرت‌یعنی طریقت با مسافران راه بیابان است.

و مثال مجذوب در مقام محبوبیت مانند مردی است که او را چشم بسته از بیابانی‌گذر داده‌اند بطوری‌که او جای پای‌خود را ندیده و ندانسته باشدکه او را به‌کجا می‌برده‌انـد. پس از این‌که این مرد راه را طی‌کرد و به مقصد رسید، چـون از او دربارهٔ یکی‌از منازل سؤال‌کنند چیزی‌از آن نمی‌داند وخبری از آن ندارد. و همانطورکه این شخص صلاحیت نـدارد کـه راهنمای دیگران باشد، مجذوب هـم صلاح نیست که در راه آخرت راهنمای خلق باشد.
و مثال سالك در راه آخرت مثال مردی است‌که راه بیابان را طی کرده در حالی‌که آن را دیده و منازل و مراحل و جاهای

هموار و یا ناهموار را وجب‌بوجب شناخته و بدانها علم‌داشته و از آنها با خبر باشد. و همانطورکه‌این شخص صلاحیت‌دارد که راهنمای دیگران در راه‌بیابان باشد، سالك راه معرفت هم شایستگی این را داردکه در راه آخرت راهنمای خلق‌باشد.[1]

خواجه‌احمد در همین جا کلام خودرا دربارهٔ اقسام دوگانهٔ اولیاء ختم می‌کند، ولیکن این بحث بدین‌صورت در تصوف باقی نمی‌ماند، بلکه مشایخ دیگر پس از خواجه مبادرت به تکمیل آن می‌ورزند. از سوی دیگر، قبل از غزالی نیز این بحث توسط حکیم‌الترمذی و پیروان او عنوان شده بوده است. در اینجا برای اینکه اولاً با عقاید غزالی‌بهتر آشنا شویم و ثانیاً جایگاه آن را در تاریخ تصوف بدانیم لازم است به سابقهٔ این بحث و دنبالهٔ‌آن درتاریخ اشاره‌ای بنمائیم.

همانطور که گفته‌شد، این بحث تا آنجا که اطلاع داریم باحکیم الترمذی آغاز شد. بر اساس آیهٔ‌شریفهٔ «الله‌یجتبی‌الیه‌من‌یشاء ویهدی‌الیه‌من‌ینیب» (خداوند هرکه را بخواهد برمی‌گزیند وهرکس‌که به اوگراید راه‌نمایی می‌کند)[2] ترمذی اولیای خدا را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی آنان که در حق هریك از ایشان گفته شده است «یجتبی‌الیه» و دیگر کسانی که در وصف هر یك گفته شده است «یهدی‌الیه». دستهٔ اول مجتبی و دستهٔ دوم مهتدی‌نامیده‌شده‌اند. ولی‌مجتبی‌را ترمذی مجذوب‌می‌خواند، زیرا که او «بنده‌ایست که‌دلش‌را خدای تعالی جذب‌کرده است[3]، بدون

---

۱. التجرید، فصل ۳۸.
۲. شوری(۴۲)، آیه ۱۳.(تفسیر میبدی).
۳. ختم‌الاولیاء، تحقیق‌عثمان اسماعیل‌یحیی، بیروت:۱۹۶۵.ص ۴۰۶.

اینکه متحمل رنج و زحمت‌شده باشد. اما ولی مهتدی‌کسی است‌که پس از توبه روی به‌حق آورده و با سعی‌وکوشش خود به‌قرب حق راه یافته است. چنانکه ملاحظه می‌شود تنها تفاوتی‌که در اینجا میان‌گفتارترمذی و غزالی هست این است مهتدی را غزالی سالك خوانده است. البته شرحی‌که ترمذی در بارهٔ ولی مجتبی یا مجذوب و ولی مهتدی داده[۱] مفصل‌تر ازگفتار غزالی در این خصوص است. اما از سوی دیگر، آنچه را که مجدالدین در بارهٔصلاحیت ارشاد وتربیت دیگران و مسألهٔتصرف ولی درخود و در استعداد دیگران گفته بحثی است‌که تا آنجاکه اطلاع داریم خود او مبتکرش بوده وپاره‌ای دیگراز مشایخ به اوتأسی‌کرده‌اند.

در میان اخلاف غزالی از جمله‌کسانی که باید یادکرد عبدالقاهر شهاب‌الدین سهروردی‌صاحب عوارف‌المعارف و همچنین عزالدین‌محمود کاشانی صاحب مصباح‌الهدایةومفتاح‌الکفایه‌اند، چه عقایدایشان در تاریخ تصوف در ایران بسیار مؤثر بوده است.[۲] سهروردی اولاً بدون اینکه ذکری از اولیا بکند صوفیان را بر اساس آیهٔ اخیر مانند حکیم‌الترمذی به دو دسته تقسیم می‌کند.[۳] اما درجای دیگر[۴] اهل‌طریق را بطورکلی به

---

۱. رجوع کنید به‌ختم‌الاولیاء،فصل ۱۲ تا ۲۴؛ والحکیم الترمذی‌و نظریته فی‌الولایه،ج ۲،ص ۱۳ به بعد.

۲. در میان اعراب نیز مشایخی چون ابوالعباس مرسی و ابن عطاءالله اسکندری این‌بحث رادنبال کرده‌و مطالب جدیدی بدان افزوده‌اند. رجوع‌کنید به ابن‌عطاءالله‌السکندری‌وتصوفه،تألیف دکتر ابوالوفاالغنیمی التفتازانی،قاهره ۱۹۶۹،صص۲۷۸-۲۸۴. و الحکیم الترمذی و نظریته فی‌الولایه،ج ۲، صص ۱۳۴تا۱۳۷.

۳. عوارف‌المعارف،ص ۴۸.

۴. همان‌کتاب،صص۸۷-۸۹.

چهار دسته به شرح ذیل تقسیم می‌کند: سالك مجرد، مجذوب مجرد، سالك متدارك بجذبه، و مجذوب متدارك بـه سلوك. کاشانـی نیز همین تقسیم را در مصباح‌الهدایه از سهروردی اقتباس‌کرده واین چهاردسته را بـه تـرتیب سالك ابتر، مجذوب ابتر، سالك‌مجذوب، و مجذوب‌سالك خوانده است.

تعریفی‌که سهروردی وکاشانی از این چهارگروه مـی‌کنند کم و بیش یکی است. سالك مجرد یا ابتر طفل راه است و بقول‌کاشانی «هنوز از مضیق مجاهدت به فضای مشاهدت نرسیده»[1] است. بالنتیجه، بدیهی است‌که این‌چنین شخص نمی‌توانـد از عهـدهٔ تـربیت وارشاد و هـدایت دیگران در طریقت برآید. مجذوب مجرد یاابتر هم‌کسی است که نابرده رنج به گنجی رسیده و حق تعالی حجابی از پیش دلش برگرفته، اما از آنجاکه «به دقایق سیرو سلوك و حقایـق مقامـات و منازل و قـواطع و مخاوف وقوف نیافته»[2] است او نیز صلاحیت شیخی ندارد. به عبـارت دیگر، منصب شیخوخت را سهروردی وکاشانی کمال بشمار مـی‌آورند، وچون سالك و مجذوب ابتر هر دو ناقص‌اند استحقاق ایـــن منصب را ندارند. کسانی چنین استحقاقی را دارندکه‌هم‌سلوك کرده و هم به‌جذبه رسیده باشند، و اینها هم سالکان‌مجذوب‌ومجذوبان سالك‌اند. فرق‌میان آنها این‌است که‌سالك‌مجذوب ابتدا با قدم‌سلوك از منازل راه عبورکرده و سپس‌به‌عالم جذبه رسیده، اما مجذوب سالك، بر عکس، «اول بقوت امداد جذبات‌بساط‌مقامات راطی‌کرده‌بود وبه عالم کشف و عیان رسیده، و بعد از آن منازل و مراحل طریق را بقدم سلوك بازدیده، و حقیقت‌حال

۱و۲. مصباح‌الهدایه، ص ۱۰۸.

را درصورت علم باز یافته.»[1]

مقایسهٔ سخنان احمد غزالی با شهاب‌الدین سهروردی و عزالدین کاشانی نشان‌می‌دهدکه در واقع‌همانطورکه ازلحاظ تاریخی زمان‌غزالی مابین حکیم الترمذی وسهروردی وکاشانی‌بوده، بحث او در بارهٔاوصاف اولیا نیز قولی‌میان عقیدهٔ ترمذی از یك‌سو وسهروردی وکاشانی‌ازسوی دیگر بوده است. اختلاف غزالی با شهاب‌الدین و عزالدین در وهلهٔ اول در تقسیم آنهاست. در غزالی‌ما با دوگروه‌روبرو هستیم امادر سهروردی وکاشانی با چهارگروه. این‌اختلاف‌ناشی‌از این است‌که اولا[*] بحث‌غزالی صرفاً در بارهٔ اولیاست ولذا او در بارهٔ ولی سالك و ولی مجذوب سخن می‌گوید، و حال آنکه سهروردی وکاشانی دربارهٔ عموم اهل‌طریقت‌سخن می‌گویند و لذا از سالکی هم‌که ولـی نیست سخن بمیان مـی‌آورند. با حذف سالك مجرد ما باسه‌گروه‌روبرو خواهیم بودکه‌بقول سید حیدرآملی «اصحاب الجذبات»[2]می‌باشند. ثانیاًغزالی سالك‌مجذوب ومجذوب‌سالك‌هر- دوراسالك‌می‌خواند، یعنی‌همینقدرکه‌کسی‌منازل سلوك‌را طی‌کرده‌باشد از نظراوسالك‌است،خواه سلوك‌پیش‌ازجذبه باشدخواه پس‌ازآن. بدیهی‌است که امتیازاین دودسته ازهم‌وتوصیف نسبتاً دقیق آنها توسط‌سهروردی و کاشانی خودنشان دهندهٔ‌بسط وتکامل این‌بحث‌در تاریخ تصوف می‌باشد.

نکتهٔ دیگری‌که‌دراین‌مقایسه‌می‌توان‌ذکرکرد این است‌که‌مجذوب از نظر غزالی یك ولی است و اگرچه شایستگی‌تربیت و هدایت دیگران را در طریقت ندارد، یعنی ولایت تصرف به او تفویض نشده، باز به‌مقام

---

۱. همانجا.

۲. المقدمات‌من‌کتاب نص‌النصوص، ص ۲۶۸.

قرب وعالم محبوبیت راه یافته است، در حالی‌که شهاب‌الدین وعزالدین از چنین شخصی بعنوان ولی یاد نکرده او را کامل نمی‌دانند. کاشانی‌او را ابتر می‌نامد و شهاب‌الدین بالحنی نسبتاً تحقیرآمیز در وصف او می‌نویسد: «یرفع‌عن‌قلبه‌شیئاً‌من‌الحجاب.» ازنظراین‌دوشیخ فقط مجذوب سالك است که به‌کاملترین درجات نائل آمده و به عالم محبوبیت راه یافته است . حتی سالك مجذوب هم به اندازهٔ مجذوب سالك کامل نیست.

برتری مجذوب سالك از سالك مجذوب بدین‌علت است که‌ازنظر سهروردی‌وکاشانی‌صفت‌یکی‌محبوبی وصفت دیگر محبی است. مجذوب سالك کسی است که محبوب حق است و پس از مکاشفه ومشاهده قدم در راه مجاهده می‌نهد و حال آنکه سالك مجذوب محب و عاشق است‌و پس از مجاهده و رنج وکوشش به‌مکاشفه ومشاهده می‌رسد. بدیهی‌است که محبوب افضل از محب است. ولی به‌هر حال این تفضل نصیب همه کس نمی‌شود. فقط عدهٔ قلیلی هستند که برگزیدهٔ حق‌اند، ، مابقی باید با سعی و مجاهده راه عاشقی و محبی‌را طی‌کنند. حتی مجذوبان نیز،از نظر سهروردی وکاشانی و پیروان ایشان،باید راه‌سلوك را در پیش‌گیرند و از نظر غزالی نیز برای اینکه بتوانند تربیت و ارشاد خلق را بعهده بگیرند باید این راه را طی‌کنند.

فصل نهم

سماع

۱. تصنیف رساله دربارهٔ سماع
۲. اصل سماع
۳. اتحاد قوای ادراك
۴. اسرار ومعانی
۵. نغمهٔ آفرینش
۶. مجلس‌سماع‌وشرایط‌وکیفیت‌آن

۱. تصنیف رساله دربارهٔ سماع

یکی از موضوعهای مهم و بحث‌انگیز در تصوف و بخصوص در مکتب احمد غزالی سماع است. غزالی، چنانکه خواهیم دید، از سماع به عنوان یك وسیلهٔ موثر در ارتقاء روح و تجرد آن از عالم جسمانی استفاده‌می‌کرده‌است. استفاده از سماع‌البته‌منحصر به طریقهٔ احمدغزالی نبوده، چه در عصر او یعنی قرنهای پنجم و ششم، و حتی پیش وپس از آن، این عمل فوق‌العاده در میان فرقه های مختلف صوفیه رواج داشته است، بطوری‌که مشایخ بزرگ در باب نحوهٔ دائر کردن مجالس سماع و شرایط و آداب شرکت جستن در آنها رسائل متعدد نوشته و یا ابواب

و فصولی از کتابهای خود را بدان اختصاص داده‌اند.[۱]

در مورد زمان پیدایش این قبیل مجالس در میان صوفیه اطلاع دقیقی در دست نیست. قدرمسلم این است که درصدر اسلام سماع بدان صورت که در مجالس صوفیه برگزار می‌شده وجود نداشته است. صدای خوش مؤذنان و قرائت قرآن توسط قاریان خوش‌آواز از ابتدا روح مؤمنان را تقویت می‌کرده است، اما این با سماع صوفیان فرق داشته است. درمیان صوفیان و بخصوص درعصر غزالی ما به‌اصطلاح امروزی بانوعی کنسرت روحانی مواجه هستیم. صوفیان در این مجالس دورهم جمع می‌شدند و فعالانه شرکت می‌کردند و باصدای موسیقی به‌رقص وپایکوبی و دست افشانی می‌پرداختند و درغلبهٔ حال دستار از سر بر-می‌گرفتند و خرقه ازتن پاره می‌کردند ومدهوش می‌شدند وگاه درهمان حال جان می‌سپردند. ظاهراً این‌گونه مجالس دوسه قرن پس‌از زمان صحابه همزمان با رواج یافتن علم موسیقی در فرهنگ و تمدن اسلامی بتدریج شکل گرفته است.

استفادهٔ علمی ازموسیقی توسط‌مسلمانان بطورحتم از روی‌آگاهی عمیق از تأثیرات گوناگون آن بر روان آدمی بود. درحالیکه اشخاصی چون فارابی و ابن‌سینا از این علم به‌عنوان یك‌وسیلهٔ روان درمانی

---

۱. مانند کتاب التعرف لمذهب اهل‌التصوف (باب۷۵)، اللمع (کتاب السماع) کشف‌المحجوب (کشف الحجاب الحادی عشر) رساله قشیریه (باب۵۲)و یاحتی‌احیاء علوم‌الدین(کتاب‌آداب‌السماع والوجد)کیمیای‌سعادت (رکن۲ ،اصل۸) که همه‌پیش از احمدغزالی یا در زمان حیات اونوشته شده‌است. پس از او نیز صوفیه در این باره دادسخن داده‌اند ویکی از مفصل‌ترین بحث‌ها را درکتاب اورادالاحباب و فصوص‌الاداب باخزری(فصل‌آداب‌السماع) می‌توان یافت.

استفاده می‌کردند صوفیه آن را به‌عنوان یك وسیله برای رهاکردن روح از بندهای جسمانیت بکار می‌بردند. بنابراین هدفی که صوفیه برای آن در نظر می‌گرفتند یك هدف دینی بود، اما سایرمتدینان نمی‌توانستند این مطلب را بپذیرند. از این‌رو صوفیه با یك مشکل اجتماعی روبرو بودند.

مشکل اجتماعی ایکه صوفیه همواره در تاریخ تصوف با آن مواجه بوده‌اند عکس‌العمل متشرعین قشری و بطور کلی منکران سماع موسیقی در برابر آنان بوده است. نواختن آلات موسیقی در خانقاهها و زاویه‌ها ویا حتی مسجدها توسط صوفیان و آواز خواندن و رقصیدن و چرخیدن و دست افشاندن و خرقه دریدن و نعره‌زدن ایشان وشور حالی که دراین مجالس به‌آنان دست می‌داده به‌هیچ وجه باخشکی وبی‌ذوقی فقهای قشری سازگارنبوده است. ازاین‌رواین دسته ازمسلمانان صوفیه رابرای دائرکردن مجالس سماع بباد انتقادگرفته وعمل ایشان را مخالف شرع وسنت پیغمبر پنداشته‌اند. درمقابل این عده صوفیه نیز به‌نوبهٔ خود سعی کرده‌اند تاباآوردن دلایل شرعی و روایات و اخبار از قول پیغمبر (ص) وائمه سماع را از لحاظ شرعی وعقلی توجیه کنند.

خواجه احمدیکی‌ازکسانی‌است‌که چه‌در زمان حیاتش وچه پس‌از فوتش هدف تیر ملالت منکران سماع واقع شده است. انصافاً این انتقادات بدون دلیل هم نبوده است، چه‌شواهدی هست‌که نشان می‌دهد خواجه نه‌تنها درمجلس سماع به‌عنوان یك مستمع وشیخ مجلس حضور داشته، بلکه عملا در رقص صوفیان شرکت می‌کرده است. یکی از این شواهد داستانی است که ابن حجر نقل‌کرده می‌نویسد:

وقتی جماعتی از صوفیان درمجلس سماع حاضر شدند وقوال شعری بخواند و آنگاه خواجه احمد غزالی ازجای برخاست و به‌تواجد وجنب وجوش پرداخت وبرسر ایستاد وپاهای خود را درهواکرد وپاسی از شب‌گذشت وهمه از میدان بدر رفتند لکن او همچنان به‌حال خود بود، نه‌دستش برزمین بود و نه پایش.[۱]

پا در هوا کردن و برسرایستادن عملی نیست که در مجلس سماع صوفیان معمول بوده باشد. ازاین رو درصحت جزئیات این داستان که کلا باغرض‌ورزی توأم است می‌توان تردید داشت[۲]. اما به‌هرحال این دلیل نیست که شرکت خواجه را در مجالس سماع و تواجد و رقص او را منکر شویم. خبری که عین القضات همدانی در تمهیدات نقل می‌کند نشان می‌دهدکه شرکت خواجه در این‌گونه مجالس و رقصیدن او درنظر معاصران و مریدانش چیز غریبی نبوده‌است. قاضی می‌نویسد:

شبی من و پدرم‌وجماعتی از ائمه شهر ما حاضر بودیم‌درخانهٔ مقدم‌صوفی. پس ما رقص می‌کردیم و ابوسعید ترمذی بیتکی می‌گفت. پدرم‌دربنگریست. پس گفت: خواجه امام احمد غزالی را دیدم‌که با ما رقص می‌کرد ولباس او چنین و چنان بود.[۳]

---

۱. لسان المیزان، ج ۱، ص۲۹۳.
۲. داستان فوق را ابن حجر ازقول ابوالفضل مسعودبن‌محمدالطرازی‌نقل کرده وظاهراً هم غرض او مانند ابوالفرج‌بن‌جوزی بد گوئی از خواجه بوده‌است.
۳. تمهیدات، صص ۱-۲۵۰.

در رقصیدن وتواجد خواجه دراین‌جا بحثی نیست، صرف شرکت کردن او که از لحاظ اجتماعی یك امام و فقیه و عالم و واعظ مشهور بود در این‌گونه مجالس کافی بودکه حربهٔ خوبی به‌دست دشمنانش بدهد. ظاهراً حملات و انتقادات واعتراض‌هایی‌که به‌وی می‌شد به‌حدی رسیده بودکه او را وادار به‌نوشتن رساله‌ای مستقل تحت عنوان بوارق الالماع فی الردعلی من یحرم السماع بالاجماع کند ودرآن‌پیرامون سماع وفوائد وآداب آن داد سخن دهد، و گرچه خواجه این رساله را بقول خودش بنا به‌درخواست یکی از صالحان که احیاناً مریدش بوده است نوشته، اما درحقیقت یکی از مهمترین انگیزه‌های او برای تصنیف این رساله رد کسانی است که منکرسماع بودند وآن را تحت هرشرایطی در اسلام حرام می‌پنداشتند. این مطلب خود از عنوان کتاب پیداست، و احتیاج به‌اثبات آن نیست.

دلائلی را که احمد غزالی برای توجیه سماع اقامه می‌کند می‌توان به‌دو دسته تقسیم کرد. یك‌دسته دلائل‌شرعی است‌که مبتنی‌برکتاب وسنت ومطالب منقول است و دستهٔ دیگر دلایل عقلی است. دلایل شرعی خواجه کم‌وبیش همانهایی است‌که مشایخ دیگر بخصوص برادرش حجت‌الاسلام در احیاء العلوم وکیمیای سعادت ذکر کرده‌اند. اما آنچه سخت در خور توجه است دلائل عقلی خواجه در این کتاب است که به لحاظی محکم‌تر از دلایل شرعی است. بررسی این قسمت از مطالب بوارق الالماع ما را به‌جنبهٔ نظری بحث سماع در تصوف غزالی هدایت می‌کند ویکی از مسایل این جنبه اصل سماع است.

۲. اصل سماع

مسأله اصل سماع با احمد غزالی آغاز نمی‌شود بلکه سابقهٔ آن به دوسه قرن پیش از اوکشیده می‌شود. یکی از مهمترین منابع در این باره کتاب شرح تعرف است که در اوائل قرن پنجم هجری نوشته شده است. شارح در این کتاب اقوال گوناگون را دربارهٔ اصل سماع ذکرکرده است. یکی از این اقوال قول گروهی است که گفته‌اند: «اصل سماع از لذت خطاب تکوین است وآن (خطاب) آن است که عالم را گفت «کن»[1] (= بباش)، ببود. اول لذتی که به‌چیزها رسید (لذت) این خطاب رسید... اکنون چون مستمع گشتند (سماع مر) ایشان را غذاگشت بربوی (و یاد) آن سماع (خطاب اول).»[2] این قولی است که مورد قبول بعضی از متأخرین ازجمله فخرالدین عراقی واقع شده است.

نظریهٔ دیگری که درباره اصل سماع بدان قائل بودند تا اندازه‌ای شبیه‌به‌نظریه‌ایست که مسلمین به‌حکمای یونان وبخصوص به‌فیثاغورث نسبت داده‌اند. مسلمانان بطورکلی از آراء فیثاغوریان درباره تناسب عددی در آهنگها وهماهنگی وتناسب دراجزاء همه موجودات وبخصوص به‌نظر ایشان دربارهٔ نجوم و موسیقی[3] تا اندازه‌ای آشنایی داشتند.

---

۱. اشاره است به آیه: «اذاقضی امرا فانما یقول له کن فیکون» (بقره، ۱۱۷. همچنین رجوع کنید به آل عمران، ۴۷؛ انعام، ۷۳؛ نحل، ۴۰؛ مریم، ۳۵؛ یس، ۸۲؛ غافر، ۶۸).

۲. شرح تعرف، لکهنو: ۱۳۳۰ ه. ق. جلد چهارم، ص ۱۹۶. کلمات داخل پرانتزها از روی خلاصه شرح تعرف (بتصحیح احمدعلی رجائی، تهران: ۱۳۴۹، ص ۵۳۷) گذاشته شد.

۳. چنانکه افلاطون درجمهوریت، ۵۳۰ بدان اشاره کرده است.

تحقیق در کم وکیف این‌آشنایی از حد این کتاب بیرون است. آنچه منظور نظرماست نظریه‌ایست دربارهٔ اصل موسیقی‌که در فرهنگ اسلامی غالباً به‌حکمای یونان وبخصوص‌به‌فیثاغورث نسبت داده شده است.[۱] بنابراین نظریه اصل موسیقی ومنشأ آن حرکت افلاك است، چنانکه مولانا جلال الدین دراین‌باره می‌فرماید:[۲]

نالهٔ سرنا و تهدید دهل
چیزکی ماند بدان ناقورکل
پس حکیمان‌گفته‌اند این‌لحنها
از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ‌گردشهای‌چرخست‌این‌که‌خلق
می‌سرایندش بطنبور و بحلق

نظریهٔ فوق‌را صوفیه بطرزدیگری نیز بیان می‌کردند وبجای‌افلاك از ملایکه و به‌جای حرکت افلاك از تسبیح ایشان یادکرده می‌گفتند: «اصل این از آنجاست که ارواح علوی‌اند و باتسبیح ملائکه الفت‌گرفته‌اند ... چون سماع پدیدآید از لذت سماع تسبیح ملائکه با یاد آید.»[۳]

ازمیان آراءگوناگونی که درباره اصل سماع درکتاب شرح تعرف

---

۱. برای اطلاع از پاره‌ای از قوال بزرگان در این باره رجوع‌کنید به «گردش‌چرخ و موسیقی»، نوشتهٔ برات‌زنجانی، مجله‌دانشکدهٔ‌ادبیات‌وعلوم‌انسانی دانشگاه‌تهران، شماره ۱، سال ۲۲، بهار ۱۳۵۴، صص ۴۲۹-۴۳۶.

۲. مثنوی(بتصحیح نیکلسون)، دفترچهارم، ۷۳۲-۷۳۴.

۳. شرح تعرف، ج۴، ص۱۹۶.

ذکر شده است آنچه مورد قبول احمد غزالی است رایی است که صاحب تعرف ابوبکر محمد کلاباذی به‌ابومحمد رویم نسبت داده‌است. کلاباذی می‌نویسد:

> ابومحمد رویم گفت که این قوم چون یاد اول شنیدند آن هنگام که حق تعالی خطاب کرد مرایشان را بقوله: «الست بربکم» این خطاب اندرسر ایشان پنهان گشت واندر عقول ایشان هستی این که بوده است پنهان گشت. پس ذکری بشنیدند... سرایشان به جنبش آمد از آنکه آنچه اندر سر ایشان پنهان گشته بود پیدا گشت... همچنان که وقتی آنچه در عقول ایشان پنهان بود با اخبار حق ظاهر شد تصدیق کردند.[۱]

این عقیده نه تنها به رویم نسبت داده شده است بلکه عده‌ای چند از بزرگان صوفیه در اوائل تاریخ تصوف بوده‌اندکه اصل سماع را در خطاب الست می‌دانستند، چنانکه شارح کتاب التعرف می‌نویسد: «گروهی از بزرگان گفته‌اندکه اصل سماع از آنجاست که حق تعالی گفت: الست بربکم. اندر لذت آن سماع همه‌واله گشته و بلی جواب دادند.»[۲] یکی از این بزرگان را فریدالدین عطار در تذکرةالاولیاء جنید

۱. خلاصه‌شرح تعرف، ص ۵۴۵. ونیزرجوع کنید به‌التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف ابوبکر محمدالکلاباذی. قاهره: ۱۹۶۰، ص ۱۶۱، وبه‌شرح تعرف، ج ۴، ص ۲۰۱.

۲. خلاصه شرح تعرف، ص ۵۳۶. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۶.

بغدادی معرفی کرده است. عطار می‌نویسد که از جنید پرسیدند:

چه حال است که مرد آرمیده است، چون سماع شنود اضطراب در وی پدید آمد؟
گفت: حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که «الست بربکم؟» همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم سماع شنوند، درحرکت و اضطراب آیند.[۱]

احمد غزالی دراینجا پیرو جنید است، چنانکه عبارات فوق می‌تواند خلاصه عقیده او در باره اصل سماع باشد. غزالی خود در بوارق در دوجا به همین مطلب اشاره کرده است. در ابتدای این رساله می‌گوید که لازمهٔ به‌کمال رساندن پایهٔ معرفت درانسان خطاب الست است و چون ارادهٔ خدای تعالی بدان تعلق گرفت انسان را شنوای این ندا کرد. از اینجاست که می‌نویسد: «الحمدلله الذی اسمع فی المیثاق الاول خطاب الست بربکم لاکمال مرتبة المعارف.[۲]» درجای دیگر درهمین رساله هنگامی که غزالی در بارهٔ جنبش و تحرك صوفیان درسماع سخن می‌گوید عباراتی بر قلم جاری می‌کند که یادآور گفته جنید است:

جنبش ایشان (صوفیان) در سماع اشاره است به تذکار مرغ حقیقت انسانی درمقام خطاب ازلی، یعنی خطاب «الست بربکم»،

۱. تذکرة‌الاولیاء، فریدالدین عطار، به‌تصحیح محمد استعلامی. تهران ۱۳۵۲، ص ۴۴۶.
۲. بوارق، ص ۱۱۹.

و اضطراب روح برای شکستن قفس تـن و بـازگشت او بـه وطن حقیقی.[۱]

۳. اتحادقوای ادراك

همانطور که قبلا گفته شد، غزالی اقبال روح را به سمت معشوق در روز میثاق بر اثر خطاب حق می‌دانست و این خطاب بـه یـك معنی اظهار محبت حق بود باروح. در پاسخ به این خطاب بـود کـه روح به جـانب معشوق روی آورده پـاسخ «بلـی‌شهدنـا» گفت. در ضمن اشاره نمودیم[۲] که‌استماع خطاب از لحاظی‌بررؤیت یا مشاهده صورت‌معشوقی تقدم دارد، زیرا که استماع این خطاب است‌که باعث می‌شود روح بـه جانب معشوق روی آورد. امـا در اینجا باید اضافه کرد که چون ایـن خطاب و مشاهده در زمان نبوده، بلکه در لازمان یا در ازل بوده است، پس تقدم و تأخر زمانی‌نمی‌تواندباشد. در حقیقت خطاب‌الست و استماع آن و پاسخ بلی و مشاهده معشوق همه‌با هم رخ داده است، یا به‌عبارت دیگر معیت دارند.

ماهیت این سماع را چون در نظر بگیریم ملاحظه مـی‌کنیم کـه ابتدا خطاب است و استماع‌آن، سپس مشاهده خطاب‌کننده توسط‌روح، ودر نهایت پاسخ‌روح‌واستماع آن. آنچه‌که‌این میثاق را میثاق می‌سازد خطاب است و پـاسخ آن. رؤیت در ایـن میان اتمـام حجت است. بـا

۱. همان، ص ۹-۱۵۸.
۲. در صفحهٔ ۱۲۴.

خطاب الست‌ساز «فاحببت‌ان‌اعرف» به نواختن درآمده وگوش‌روح آنرا شنیده است. چون روح روی برگردانده، معشوق را در برابرخود دیده است. چون این همه با هم بوده است پس خطاب وخطاب‌کننده‌و مشهود همه یکی بوده است. آنچه دیده شده صورت مشهود همان چیزی است که‌شنیده شده‌است. نواختن سازتکوین‌همان جنبش خورشید عالم جان و طلوع او از مشرق آینه روح است. پس دیدن متمم شنیدن است.[۱] آن شاهد وگواهِ این است.

با همهٔ نزدیکی و موانستی‌که بینایی با شنوایی دارد، فهمیدن به شنوایی نزدیکتر است. در واقع نخستین چیزی‌که خداوند در روزمیثاق برای بنی‌آدم آفرید آلت فهم و سپس آلت‌سمع‌ونطق بود.[۲] بنابر این پیش ازاین‌که پروردگار ذریهٔ بنی‌آدم را مخاطب قرار دهد این سه آلت یا سه قوه را به او عطا فرموده بود و باخطاب «الست» و پاسخ «بلی» هر سه را به‌کار انداخت.

هرچندکه خلقت نطق بر فهم و سمع تأخردارد، اتحاد فهم‌وسمع از پرتو نطق صورت می‌گیرد. اگر خطابی از جانب پروردگار نمی‌شد نه گوش چیزی می‌شنید و نه آلت فهم چیزی می‌فهمید. هر کلام صورتی دارد و معنایی. صورت آن لفظ وصوتی است‌که شنیده می‌شود و معنای آن حقیقتی است‌که فهمیده می‌شود. کمال تجلی و ظهور معنی‌دروحی است‌که‌کلام‌الهی یاکتاب خدا نامیده می‌شود.

---

۱. برای تحقیقات جدید در این زمینه رجوع کنید به:
Hans Kayser, *Akroasis, The Theory of World Harmonics.* Trans. R.Lilienfeld. Boston: 1970,PP.69-72.

۲. رجوع‌کنید به‌التجرید، فصل۱۹.

در کلام الهی یاکتاب الله نه تنها فهم وسمع با هم متحد شده است بلکه بینایی یا شهود هم در این اتحاد شرکت دارد. در حقیقت کتاب الهی متضمن همه معانی و حقایق است که «لارطب ولایابس الافی کتاب مبین»،[۱] و لذا همهٔ اعضاء و قوای انسان از شنیدن آن بهره‌مند می‌شود.[۲] هنگام استماع مناسبات روحیه و ترتیبات نغمیه در عالم که کتاب تکوینی است همین حکم صادق است. با دریافت این مناسبات و ترتیبات که موسیقی نام دارد، مناسبات و ترتیباتی که در همهٔ اوراق و سطور کتاب تکوینی مندرج است، نه تنهاشنوایی بلکه همهٔ اعضاء و اندامها و سرانجام تمامی وجود انسان محظوظ می‌گردد.

... هنگامی که انسان مناسبات نغمیه را می‌شنود، نغمه‌هایی که متضمن معانی ذوقی و حقایق توحیدی است، وجودش سراسر به آنهاروی می‌آورد و هر یك از اعضای او نیز بطور جداگانه نصیبی می‌برد ـ شنوایی از لطایف مناسبات مطلقه بهره‌مند می‌شود، بینایی از مناسبات حرکات، دل از لطائف معانی، و عقل از وجدان مناسبات مطلقه.[۳]

---

۱. انعام(۶)، آیهٔ ۵۹. (نه تری و نه خشکی، مگر این که در کتابی روشن ثبت باشد).

۲. این معنی را تا حدودی می‌توان در گفتاری که از حضرت امام جعفر صادق ـ علیه السلام ـ نقل کرده‌اند (عوارف المعارف، ص ۲۶) ملاحظه کرد. امام می‌فرماید: «لقد تجلی الله تعالی لعباده فی کلامه و لکن لایبصرون»، خداوند در کلام خود بر بندگانش تجلی کرد و لیکن ایشان (این تجلی کلامی را) نمی‌بینند. بدیهی است که منظور امام این نیست که تجلی مزبور قابل دیدن نیست، بلکه منظور این است که کسانی که اهل بصیرت نیستند از دیدن آن عاجزاند.

۳. بوارق، ص ۱۲۲. مقایسه کنید با گفتهٔ قشیری در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ←

در اینجا ملاحظه می‌شود که علاوه بر این‌که اتحادویگانگی در آلات ادراک وجود دارد، در متعلق ادراکات نیز قابلیتهای متعدد جمع است. این مطلب ما را به موضوع دیگری هدایت می‌کند و آن اسرار و معانی مسموعات است.

۴. اسرار و معانی

همانگونه‌که در شنوایی و تعقل و بینایی و قوای دیگر مناسبت و ارتباطی موجود است، در کلمات یا بقول غزالی در حروف نیز میان لفظ و معنی یك نوع مناسبت طبیعی وذاتی وجود دارد. مثلا لفظ «عشق» و یا لفظ «سماع» هر یك‌وجهی‌است یا نمودی است از معانی‌این‌دوکلمه. لفظ عشق تجلی حقیقت عشق است در عالم الفاظ واصوات. نه تنها تمامی لفظ از این خاصیت برخوردار است، بلکه حروف این کلمه و ترکیبات گوناگون آنها نیز متضمن اسرار است و جنبه‌هایی از آن معنی را نمایش می‌دهد. از اینجاست که خواجه در سوانح می‌نویسد:

> اسرار عشق در حروف عشق مضمراست. عین‌وشین عشق بودو قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود معلق بود. چون عاشق شود آشنایی یابد. بدایتش دیده بود و دیدن. عین

← (ص ۶۱۸): «هراندامی راازوی نصیبی بود. آنچه به‌چشم افتد او را بگریستن آرد و آنچه به زبان افتد او را به‌آواز آرد، و چون به دست افتد جامه‌بدرد و طپانچه بر سرورو‌ی زند، چون به‌پای افتد به رقص آید.»

اشارت بدوست در ابتداء حروف عشق. پس شراب ما لامال شوق خوردن گیرد؛ شین اشارت بدوست. پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد؛ قاف اشارت بقیام بدوست.

در خاتمه این فصل برای این که خواننده گمان نکند که همهٔ اسرار عشق همینهاست، می‌نویسد: «واندر ترکیب این حروف اسرار بسیاراست. و این قدر در تنبیه کفایت است.»

نظیر این کار را غزالی در بوارق از برای لفظ «سماع» کرده و حروف آنرا تحلیل نموده و اسرار آنراتا اندازه‌ای مفصل‌تر بدین شرح بیان کرده است.

سین و میم سماع اشارت است به «سم». یعنی سر سماع مانندسم است و شخص را از تعلقاتی که به اغیار دارد می‌میراند و به مقامات غیبی می‌رساند. عین و میم اشاره است به «مع» (= با). یعنی سماع شخص را به معیت ذاتی الهی می‌برد. پیامبر ـ علیه‌السلام ـ فرمود: «لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملك مقرب ولانبی مرسل.» و سین ومیم و الف سماع اشاره است به «سما» (= آسمان). یعنی سماع شخص را علوی و آسمانی می‌گرداند و از مراتب سفلی خارج می‌کند. و الف و میم سماع اشاره است به «ام» (= مادر) ومنظور این است که صاحب سماع مادر هر چیز دیگر است واز پرتو روحانیت خود از غیب مدد می‌گیرد و حیات علمی را که کلمهٔ «ما»

(= آب) بدان اشاره می‌کند به همه چیز مـی‌بخشد. وعین و میم سماع اشاره است بـه «عم» (= فـراگیری). یعنی سماع کننده بـاروحانیت خود علویات را و بـا حیات قلب خـود انسانیات را وبانورنفس‌پاك‌خود جسمانیات و احوال دیگر را فرا می‌گیرد.[1]

•

دامنهٔ بحث دربارهٔ ارتباط میان لفظ و معنی را می‌تـوان آنقـدر وسعت دادکه ارتباط اورادواذکار و دعاها وحتی اشعار را با معانی‌آنها دربرگیرد. منظور از تکرار یك‌ورد پی‌بردن به اسراری است‌که‌درحروف آن نهفته است، ویا مقصود از ذکریك اسم از اسماء خداوند ایـن است که حقیقت آن سراسر وجود ذاکر را فـراگیرد و اسرار آن بـر وی فاش شود. مثلا اسم الله دارای سه حرف است و هر یك از این حروف هـم به معنایی اشاره مـی‌کند. «الف اشاره است به قیام حق بذات خـودش و انفراد او از مصنوعاتش... ولام اشاره است به این‌که او مـالك جمیع مخلوقات است، و هابه این‌که او هادی‌همهٔ چیزهایی است که در آسمان و زمین است.»[2] کشف این اسرار مستلزم ذکر اسم است.

---

۱. بوارق، صص ۶-۱۶۵. نه تنها حروف کلمات عشق و سماع، بلکه حروف کلمات‌دیگرنیز به‌همین‌گونه دارای اسراری است. غزالی خود حروف‌کلمهٔ معرفت را در بحرالمحبه (ص ۱۳۴) واسم‌الله را، چنانکه خواهیم دید، درالتجرید تحلیل‌کرده است. به‌احتمال زیاد احمد غزالی این‌کار را با بسیاری از کلمات دیگر نیز انجام داده است وازاین‌رو می‌توان اورا یکی‌از پیش‌کسوتان حروفیه دانست.

۲. التجرید، فصل ۱۰.

موضوع ذکر اسماء الهی نزد صوفیه بی‌ارتباط با تعلیم اسماء به آدم که در قرآن [۱] به آن اشاره شده است نیست. خود این مسأله که آموختن همه معارف الهی از طریق اسماء است و تعلیم اسم هم از راه شنوایی است و نه مثلا از راه چشیدن یا بوئیدن یاحتی دیدن، برای نشان دادن اهمیت سماع کفایت می‌کند. حتی از فراق و دوری روح از اصل خود بعنوان فراموشی و غفلت یاد شده است. بهمین دلیل است که بازگشت او از طریق ذکر است، چه علاج چیزهابه ضد است وضدغفلت هم ذکر است. قولوالااله‌الاالله‌تفلحوا. رستگاری روح منوط به‌این‌است که زبان لااله‌الاالله گوید تاگوش آنرا بشنود. اگر هزاران‌هزار زبان این کلمه را تکرار می‌کنند و رستگار نمی‌شوند برای این است که گوش جان آنرا سماع نمی‌کند ونشنیدن‌گوش جان هم باین علت است‌که‌زبان دل‌هم آنرا نمی‌گوید. هرگاه زبان دل این‌کلمه‌را بگوید، گوش باطن نیز آنرا خواهدشنید. در حقیقت این‌گفت‌وشنید یکی است. گفتن کلمه لااله‌الاالله به زبان دل عین شنیدن آن است.

نه‌تنها حروف وکلمات است‌که حامل معانی و اسرار است بلکه همه صداها والحان و آوازها درطبیعت این‌اسرار راباخود حمل می‌کنند. مثلا آواز پرندگان، صفیرباد، صدای ناقوس ویا آهنگ‌موزون ضربات چکش می‌تواند حامل پیامی برای صوفی مستمع باشد و او را به‌وجد آورد. برخی از بزرگان این قوم حتی‌گفته‌اندکه شرط مستمع حقیقی بودن این‌است‌که صوفی از این‌آوازها وصداها به‌وجد درآید و به‌مکاشفه اسرار نائل آید، چنانکه ازقول ابوعثمان مغربی (متوفی ۳۷۲) نقل می-

---

۱. بقره، آیهٔ ۳۱.

کنندکه می‌گفت: «هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مــرغان و ددها و از باد او را سماع‌نبود دردعوی‌سماع دروغ زن است.»[۱]

روزبهان بقلی نیزدر کتاب مشرب الارواح از مقامی یاد می‌کندکه درآن حق‌تعالی بازبان بهایم وپرندگان‌ودرندگان وحرکات‌باد با انسان سخن می‌گوید و سپس ازقول عــارفی نقل می‌کند که «هنگامی‌که ولــی درعین جمع باشد خداوند با زبــان همهٔ خلق‌الله با او سخن می‌گوید.»[۲] بنابراین،سماع‌کردن‌باآوازجانوران و موجودات دیگردر حقیقت شنیدن نطق حق است.

سماع صوفیان و وجد ایشان را درهنگام شنیدن آواز پــرندگان و درندگــان و چهارپایان و صداهای دیگر در طبیعت می‌توان بــه‌نحو دیگری هم تبیین‌کرد. بنابراین آیهٔ کریمه که می‌فرماید «وان من شیء الایسبح بحمده»[۳] همهٔ موجودات مشغول تسبیح گفتن‌اند. این تسبیح ابراز تناسبی است‌که آفرینندهٔ آنها در وجودشان نهاده، و این خــود جلوهٔ دیگری است از تجلی حسن در مخلوقات. حسن نشانــه صانــع است در مصنوع که‌با چشم دیده می‌شود وچون به‌صورت تناسب نغمه‌ای درآید باگوش شنیده می‌شود.کسانی‌که در عشق بــه‌کمال شوق رسیده باشند این تناسب و هارمونی را درك می‌کنند،[۴] و باشنیدن نطق حق از

---

۱. تذکرةالاولیاء، ص ۷۸۳. ونیز رجوع‌کنید به ترجمهٔرسالهٔ قشیریه، ص ۶۰۳.

۲. کتاب مشرب‌الارواح،تألیف‌ابومحمدروزبهان بقلی شیرازی، بتصحیح نظیف محرم خواجه. استانبول: ۱۹۷۳،ص ۲۸۸ . همچنین رجوع‌کنید به‌صفحهٔ ۲۲۶ (سماع‌تسبیح‌الجبال).

۳. الاسراء (۱۷)، آیهٔ ۴۴.

۴. رجوع‌کنید به کتاب مشرب‌الارواح، ص ۲۳۹.

زبان موجودات به وجد در می‌آیند.

دربارهٔ وجد صوفیان هنگام شنیدن صدای حیوانات و موجودات دیگر داستانهای متعددی نقل کرده‌اند. ازجمله عطار در تذکرةالاولیاء از عبدالرحمن سلمی نقل می‌کند که گفت: «به‌نزدیك شیخ ابوعثمان (مغربی) بودم. دیدم کسی از چاه آب می‌کشد. آواز از چرخ می‌آمد. می‌گفت: یاعبدالرحمن، می‌دانی که این چرخ چه می‌گوید؟ گفت: الله الله»[۱] مأخذ عطار احتمالا رسالهٔ قشیری است که پس‌ازنقل این داستان می‌نویسد: «از امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب ـ رضی‌الله عنه ـ حکایت کنند که آواز ناقوس به‌گوش وی آمد، یاران راگفت: دانید که ناقوس چه می‌گوید؟ گفتند ندانیم. گفت: می‌گوید، سبحان الله حقاحقا ان المولی صمد یبقی.»[۲]

مشابه این داستانها را دربارهٔ احمد غزالی هم نقل کرده‌اند، چنانکه گفته‌اند که روزی احمد از بغداد به‌محول[۳] می‌رفت. در راه به چرخ چاهی رسید. ایستاد و به‌آواز آن گوش داد. پس براثر غلبهٔ وجد طیلسان خود را برآن افگند و طیلسان باچرخ به‌گردش افتاد و پاره‌پاره شد.[۴] از این چرخ و گردش آن احمد چه شنیده که این چنین به وجد درآمده است؟ این سؤال را قبلا پاسخ داده‌ایم وخواجه خود در یکی از فصول التجرید می‌نویسد: «دیدهٔ بصیرت بگشا تا ببینی که در داروجود همه موجودات به‌گفتن لااله الاالله مشغول‌اند،»[۵] و سپس آیه‌ای را که

۱. تذکرةالاولیاء، ص ۷۸۳.

۲. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ٦١٦.

۳. موضعی در غرب بغداد.

۴. تلبیس‌ابلیس، ص۱۹۷؛ المنتظم، ج۹، ص۲٦۰؛ البدایه‌والنهایه، ج ۱۲، ص ۱۹٦.

۵. التجرید، فصل ۱۱.

اخیراً نقل‌کردیم ذکر می‌کند. بنابراین غزالی مانند سایر مشایخ صوفیه معتقد بوده که همهٔ موجودات دایماً مشغول تسبیح‌گفتن و ذکر کلمهٔ توحیداند، نهایت آن‌که ذکر و تسبیح ایشان جز بدیدهٔ باطن دیده‌نمی‌شود و جز بگوش باطن شنیده نمی‌شود.

۵. نغمهٔ آفرینش

پیش از این‌گفته شد که گروهی از مشایخ معتقد بودند که اصل سماع درخطاب «کن» است. خدای تعالی چون خواست موجودات را بیافریند فرمود «باش» وآنها همه هست شدند. پس اصل آفرینش هر چیز این نداست، و لذا همه آفرینش بمنزلهٔ نغمهٔ ایست‌که آفریدگار نواخته است. این نکته را، تا آنجا اطلاع‌داریم، احمد غزالی در آثار خود بدین نحو بیان نکرده است. اما از طرفی هم نمی‌تواند خلاف‌عقیدهٔ او باشد. آن عده از مشایخ مانند جنید و احمد غزالی که اصل سماع را در ندای میثاق دانسته‌اند به سماع و شنیدن انسان و نزول وصعودروح توجه داشته‌اند، و آن دسته‌که اصل سماع را در خطاب «کن» دیده‌اند به ترتیبات و مناسبات یا هارمونی‌ایکه در خلقت هست نظر داشته‌اند. ولی‌به هر حال این‌دو نظریه مغایر هم نیستند، بلکه متمم ومکمل یکدیگراند. تا نغمه‌ای نباشد روح چگونه میتواندبشنود. این عالم همان نغمه‌ایست که استاد ازل نواخته است. آوازی است که او خودخوانده‌است. چون‌اساس آفرینش همین آواز است؛ پس مناسبات

نغمه‌ای و هارمونی در همه‌چیز به‌وجوه‌گوناگون تجلی کرده است[1]ـ در شکل، در هیأت ظاهری، و حتی در طعم و بوی اشیاء هم این تناسب هست، و کسانیکه اهل ذوق‌اند و شامه وسمع ایشان قابلیت درك نغمات الهی را دارا شده است این معانی را درمی‌یابند.

ارتباط میان نغمات و هیأت وشکل اشیاء را احمد غزالی‌درضمن شرح ساختمان‌آلات موسیقی بیان می‌کند. نغمه‌های موسیقی‌که متضمن معانی ذوقی و حقایق توحیدی است باید خود از سازهائی بیرون آید که تناسب مربوطه در شکل ظاهری آنها باشد. ظاهراً سازهائی‌که مجدالدین در مجالس سماع خویش بکار میبرده دف‌ونی[2] بوده است. درشرح معنی اجزاء دف و ساختمان آن‌وکیفیت‌نواختن آن است‌که غزالی نظریه‌جهان شناسی خود را بیان می‌کند. ظاهربینان تنها صورت ظاهری دف را به عنوان‌آلت‌طرب می‌بینند اما اولیاء خدا از صورت به باطن می‌روند و معانی دیگری را درك می‌کنند.

> از آنجاکه اولیاءالله ترك مراتب صورگفته وبه سیر در مراتب معارف پرداخته‌اند، پس از صورت و ظاهر امور به باطن و معنای آنها نفوذ می‌کنند و لذا نزد ایشان دف اشاره است به دایرةالاکوان و پوست‌روی‌دف اشاره است به وجود مطلق و

۱. برای‌اطلاع ازتحقیقات‌جدید دراین زمینه رجوع‌کنید به‌کتاب‌سودمند Hans kayser تحت عنوان *Akroasis* (این‌کلمه را کایزر از یونانی گرفته و درست معادل سماع است، به‌همان معنی‌که صوفیه استعمال‌کرده‌اند.)

۲. ظاهراً دف را درزمان غزالی درمجالس عروسی نیز همراه طبل می‌نواختند واحمد نواختن‌دف‌را دراین مجالس‌هم جایز می‌دانسته درحالیکه‌نواختن طبل از نظر او مکروه بوده است. (رجوع‌کنید به‌تلبیس‌ابلیس، ص۲۲۷.)

ضربه‌هائی که بر دف وارد می‌شوداشاره‌است به ورود واردات الهی از باطن بطون بر وجود مطلق بمنظور خارج‌کردن اشیاء ذاتی‌ازباطن‌به‌ظاهر. زنگوله های پنجگانه اشاره است به‌مراتب نبوت، مراتب‌ولایت، مراتب رسالت، مراتب‌خلافت، ومراتب امامت، و صوت این زنگوله‌ها مجموعاً اشاره است بـه‌ظهور تجلیات الهی‌وعلم‌مطلق دردلهای اولیاء واهل کمال بواسطهٔ این معانی. ونفس‌معنی نیز صورت‌رتبهٔ حق است،زیرا اوست که محرك اشیاء و بوجود آورنده آنهاست و به آنهـــا نشأت بخشیده است.[۱]

در حالیکه دف نشان از عالم‌کبیر دارد، نی نشانــه‌ای (سمبلی) است از عالم صغیر، ولذا غزالی پس از شرح هیأت عالم‌کبیر و مراتب آن بشرح صورت‌انسانی و مراتب باطنی‌آن، چنانکه در نی ظهور کـرده است، می‌پردازد.

نی (قصب) اشاره است به‌ماهیت انسان و سوراخهای نه‌گانه آن اشاره است به منفذها یا سوراخهای نه‌گانهٔ بدن انسان ، که عبارت است از دوگـوش و دو سوراخ بینی و دو چشم و دهان و دو سوراخ زیرین. نه فرورفتگی هم هست‌که از ظاهر به باطن برگردانده شده و آنها عبارت است از دو فرورفتگی در زیر بغلها و دوتا در داخل آرنجها و دوتا پشت زانـوها و دوتا سمت داخل مچها ویکی هم‌ناف. و نه مرتبه نیز درباطن

---

۱. بوارق، صص ۸-۱۵۷.

است و آنها عبارت است از قلب وعقل وروح و نفس و سر و جوهر انسانی و لطیفه ذاکره(حافظه) وفؤاد و شغاف. ونفسی که در نی دمیده مـی‌شود اشاره است به نفوذ نـور خدا درنی ذات انسان.[۱]

ارتباط‌میان ظاهر وباطن‌وصورت ومعنی نه تنها درآلات موسیقی دیده می‌شود بلکه آواز خواننده در مجلس سماع و عکس‌العمل‌مستمعان نسبت به آنچه می‌شوند یعنی جنبش و رقص و چرخش و جهش‌وبیرون کردن جامه از تن وبرداشتن دستار از سر همه اشاره است به امور باطنی و مربوط است به حقیقت و اصل آن نغمات که شنیده می‌شود.

آواز خواننده اشاره است به حیات ربانی‌که از باطن بطون‌به مراتب ارواح و دلها و سرها وارد شده است...
جنبیدن ایشان (صوفیان) در سماع اشاره است به تذکار مرغ حقیقت انسانی درمقام خطاب ازلی‌یعنی خطاب«الست‌بربکم»، و اضطراب روح برای شکستن قفس تن و بازگشت او به وطن حقیقی...
رقصیدن اشاره است به جولان روح برگـــرد دایره موجودات برای قبول آثار تجلیات و تنزیلات و ایـن حال عارف است.
چرخیدن‌عارف اشاره است به ایستادن روح او در سرّو وجود با خدا، و نیز به جولان نظر و فکر او، و به نفوذ اودرمراتب

۱. همان، ص ۱۵۸.

موجودات. و این حال حقیقت‌جویان است.
جهیدن یاپریدن‌اوبه‌بالا اشاره‌است‌به‌کشیده‌شدن ازمقام‌انسانی به مقام احدیت و همچنین این جهش اشاره است بـه اینکـه کائنات آثار روحانی و امداد نورانی از او کسب می‌کنند. و چون روح او از حجاب بیرون شد و به مـراتب صواب نـائل گردید آنگاه (دستار ازسربرمی‌گیردو) سر برهنه می‌شود. پس از آن چون از ما سوی الله فارغ شد و به الله پیوست جامه از تن بیرون می‌کند.[۱]

یاد آوردن عهدالست و کوشش برای تجدید عهد و مراجعت بـه وطن اصلی‌وجولان برگرد دایره‌موجودات و تفکردرباره مراتب‌موجودات ورفتن از مقام انسانیت‌به مقام احدیت و سرانجام گسستن ازماسوی الله و پیوستن به‌الله تمامی سفر روح از خلق‌به حق است. بنابر این آنچه در سماع نصیب روح می‌شود نوعی معراج است. سماع در طریقت همچون نماز است. همانگونه‌که نماز معراج مؤمن است و نمازگزار به ترتیب‌از مرتبه انسانیت‌که ایستادن‌است به مرتبه حیوانیت‌که‌رکوع است‌می‌رود و سپس به مرتبه‌نباتی یعنی به سجود می‌رود و سرانجام به مقام تشهد و سلام می‌رسد، یا به تفسیری‌دیگر مراتب‌فنا را طی می‌کند، مستمع‌حقیقی نیز از مقام انسانیت به‌مقام‌احدیت‌وسرانجام به وصال حق نائل می‌شود.

---

۱. همان، صص ۱۵۸-۱۶۰.

۶. مجلس‌سماع وشرایط وکیفیت‌آن

غزالی به اندازه‌ای برای سماع‌اهمیت‌قائل است‌که آنرا درردیف عبادتهائی چون حج‌وزکات و روزه و حتی‌نماز بشمار می‌آورد وسرسماع را مشتمل بر حقایق ارکان‌مسلمانی‌می‌داند، چنانکه می‌نویسد: «سرسماع در مراتب خود مشتمل است بر حقایق ارکان پنجگانه، یعنی نماز وحج و شهادتین که از مراتب ظاهراست، و روزه وزکات‌که از مراتب باطن می‌باشد، وگاهی انسان در سماع کمالاتی‌کسب می‌کندکه از عبادتهای بسیار حاصل نمی‌شود.»[1]

در عبارت اخیر ملاحظه می‌شودکه سماع از نظر غزالی راهی‌است میان‌بر. وی چندین بار اشاره می‌کندکه از طریق سماع مستمع می‌تواند به حالات و مقاماتی برسد که حتی با سالها ریاضت تحصیل آن حالات و مقامات برای او ممکن نیست. در جایی می‌نویسد: «خداوند سماع به مقامات عالی و نفحات ربانی‌یی ارتقاء می‌یابد که با هزار سال رنج و با کاملترین ریاضتها بدان نتواند رسید.»[2] در جای دیگر می‌گوید که روح در سماع با معانی‌یی پیوند می‌یابد واین معانی در قوای بدنی‌شخص‌نیز نفوذ می‌کند و بدن را به همان مقامی می‌برد که روح رفته است و«آنگاه حجاب از میان برداشته‌می‌شود و یکباره همهٔ آن معانی و حقایق راشاهد می‌گردد. و این مقام کمال عیانی است‌که‌اگر شخص مدتها ریاضت‌کشد باز بدان نتواند رسید.»[3]

۱. همان، ص ۱۶۴.
۲. همان، ص ۱٦٦.
۳. همان، ص ۱٦۳.

با همه اهمیتی که غزالی برای سماع قائل می‌شود آنرا جـایگزین فرایض دینی نمی‌کند و تحت هرشرایطی وهرزمانی شرکت درمجالس سماع راجایزنمی‌داند. صوفیه درگذشته پس ازانجام فرایض به‌سماع می‌پرداختند[۱] و غزالی نیز مانند ایشان مجالس سماع خودرا صبح پس‌ازفراغت ازنماز بامداد یا درشب‌پس ازنماز عشاء تشکیل می‌داد. بطورکلی زمان نخستین شرطی است که برای سماع بایدرعایت کرد. معروف است که جنید سه‌شرط زمان و مکان و اخوان را برای تشکیل مجلس سماع لازم مـی‌دانست.[۲] ابوحامد واحمد غزالی نیز هـر دو بتبع جنید رعـایت ایـن شرایط را ضروری می‌دانند. علت اهمیت این شرایط را هردو آنهاذکر کرده‌انداما تفسیری که احمدغزالی ازاین‌شرایط‌خصوصاً از زمان می‌کند بسیارعمیق بوده اصالت فکر او را بخوبی نشان می‌دهد.

زمان سماع اوقاتی است که دلهای ایشان (صوفیـان) صفایی داشته باشدوبدین نیت‌بخواهنددر جمع‌شرکت‌کنندکه‌موجبات رضای محبوب خود را فراهم آورندو ظاهر خود را از حظوظ نفسانی دورسازند و باطن خویش را از قید تعلقاتی‌چون‌طلب درجات وتحصیل مقامات (معنوی) فـارغ سازند و سرّهـای خویش را هنگام ورود نفحات متحد گردانند»[۳]

در مورد مکان نیز غزالی زاویه‌ها وخانقاهها را مناسب می‌داند،

---

۱. ر.ك. بوارق، ص ۱۲۲.
۲. رك. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۶۰۲.
۳. بوارق، ص ۱۲۶.

اما مسجد را برزاویه و خانقاه ترجیح می‌دهد. و برادران را نیز کسانی می‌داندکه اهل مواجید و معارف و ذون وشوق باشند.

وقتی همهٔ این شرایط موجود بود سماع کردن برای عده‌ای واجب است، برای بعضی مندوب، و برای بعضی دیگر مباح. برای اهل عرفان و کمال و صفا و وصال‌واجب‌می‌گردد، چنان که برای جاهل واجب‌است که به نزدعالم‌سفرکندتا باحقایق دینی‌آشنا شود. و سماع در حق‌مریدان مندوب است و در حق محبان مباح. به عبارت دیگر، برای کسانی که اهل ظاهراند حرام است و برای‌کسانی‌که به عالم قلب راه یافته‌اندیعنی مبتدیان یا مریدان مندوب است وبرای‌کسانی‌که به عالم روح‌رسیده‌اند یعنی متوسطان یا محبان مباح است، و بالاخره برای‌کسانی‌که به عالم سر راه یافته و اهل مکاشفه گشته‌اند واجب می‌باشد.[۱]

بنابر آنچه‌گفته شد، فقط کسانی که اهل باطن بودند اجازه داشتندکه درمجالسی که غزالی خود تشکیل می‌داده است شرکت‌کنند، مجالسی‌که یك نمونه ازآنها را خواجه احمد درخاتمه‌کتاب بوارق تحت عنوان «بیان کیفیت سماع معتبر نزد اولیاء، ارباب احوال و مقامات برای برانگیختن ارواح خود به‌سوی عالم قدس وبیادآوردن مقام انس» چنین شرح می‌دهد:

> چون‌این عده (ارباب احوال ومقامات) برای منظور فوق صبحگاهان پس‌ازفراغت از نماز بامداد یا پس‌از (نماز) عشاء بعداز فراغت‌ازوردشان، خواه قرائت‌قرآن‌باشد و خواه‌ذکریا

---

۱. رجوع‌کنید به‌فصل هفتم، درجات‌ایمان وعالمهای درون.

هرعبادت دیگر، گردهم آیند بنشینند، کسی که ازمیان ایشان صدایش بهتر است آیاتی از این قبیل تلاوت می کند: وینجی الله الذین اتقوابمفازتهم لایمسهم السوء ولاهم یحزنون» تاآنجا که می‌فرماید: «وکن من الشاکرین» (۶۱/۳۹ تا ۶۶) و یا: «ان المتقین فی جنات وعیون آخذین ما آتاهم ربهم انهم کانوا قبل ذلك محسنین» تاآنجاکه‌می فرماید: فورب السماء والارض انه لحق مثل ما انکم تنطقون» (۱۵/۵۱ تا ۲۳) ویا: «والسماء بیناها باید و انالموسعون» تاآنجاکه می‌فرماید: «ففروا الی انی لکم منه‌نذیرمبین» (۴۷/۵۱ تا ۵۰) ویا «الم تران الله انزل من السماء ماءفتصبح الارض مخضرة ان الله لطیف خبیر»(۶۳/۲۲)[۱]

این آیات یا آیاتی مشابه اینها راکه قاری برای قرائت درمجلس سماع انتخاب می کند همه باید بر «طلب ترقی معنوی وازیاد عنایت و حمایت الهی» دلالت کند. همین خصوصیت است که به‌شیخ اجازه می‌دهد تا درباره معنی آنها طوری سخن گوید که مقام‌سلوك را برای سالکان روشن کند.

غزالی این آیات را یك به‌یك تفسیر می کند، تفسیری که کاملا جنبهٔ عرفانی دارد و درضمن به‌احوال ومقامات روح درطی سفر معنوی او اشاره می کند. «جنات» در این تفسیر نه‌فقط بهشت صوری است، بلکه باغهای معارف است، و «عیون» نیز چشمه‌های علوم غیبی است که ارواح پرهیزگاران پس‌ازطی‌مراحل سلوك واطاعت از احکام وپیروی

---

۱. بوارق، ص ۱۶۷.

از دستورات شرع بدانها نایل می‌شوند. «سماء» نیز در آیـات دیگر آسمان ارواح است و «ارض» زمین دلهاست. خدای تعالی باران علوم و معارف را از این‌آسمان برزمین دلهای پاك می‌فرستد تاروح به‌ماسوی الله میل نکند و سپس زمین دلها به‌انواع عبادتها و توجهات و اخـلاق رضیه سبز شود. این معانی را فقط بانظر بصیرت می‌توان دید نه بانظر ظاهری. غزالی نیك واقف است به اینکه ظاهربینان به‌این نوع تفسیر اعتراض خواهندکرد. درجواب ایشان به‌قول پیغمبر (ص) استناد کرده می‌گوید : «ان للقرآن ظهرا و بطنا وحداً و مطلعا (هرآینه قرآن را ظاهری است و باطنی، حدی و مطلعی). ظاهر این آیات در اکوان از برای ظاهربنیان (اهل اعتبار) است و باطن آنها در انسان برای اهـل کشف و اسرار.»[1]

همین حکم درمورد اشعاری‌که صوفیه در مجلس سماع‌می‌خوانند نیز تا اندازه‌ای صادق است. غزالی پس‌از ذکر آیات فوق و تفسیر آنها به نقل ابیاتی چند می‌پردازدکه قوال درمجلس سماع باآواز وبه‌آهنگ دف و نی می‌خواند. این اشعار نیز یا به‌منازل و مقامات روحانی اشاره می‌کند یا درآنها قوال از زبان عاشق حکایت دوری و فراق خود را از معشوق بیان می‌کند و یا وصف صفات او را می‌نماید. به‌هرحال دراین اشعار نیز توجه مستمع باید به‌معنی باشد، معنایی که با احوال روح‌در ضمن سفر بستگی دارد یا صفات محبوب را بیان‌می‌کند. مثلا «اگرقوال شعری بخواند که در آن وصف خد و خال و قد شده است، اینها را

---

۱. همان، ص ۱٦۸.

باید به‌خد وخال و قد محمد (ص) حمل کند.»[1]

باتوجه به‌مطالبی که‌غزالی در سوانح درباره‌عالم‌خیال‌ونشانه‌هایی چون خد وخال وزلف ودیده وابروی معشوق می‌گوید، می‌توان‌گفت که وی در اینجا همه‌آنچه را که دردل داشته است درباره این اعضا به‌زبان نیاورده است. تعبیر او در اینجا بیشتر جنبه شرعی دارد وذکر آن نیز برای موجه جلوه دادن این قبیل اشعار و خواندن آنها در مجالس فقری بوده است. باوجو این، نمی‌توان گفت که گفته غزالی در خصوص این اعضاء در بوارق خلاف آن چیزی است که در سوانح گفته است، چه درحقیقت باطن این دو تعبیر یکی است. صورت معشوقی درعالم عشق وعاشقی همان است که در اینجا ازآن به‌عنوان حقیقت محمدی یاد شده است.

در اینجا باید این‌نکته را هم متذکر شد که تعبیری راکه خواجه احمد از معنی ابیات کرده است چه‌بسا باآنچه بعضی از درویشان عملا درمجلس سماع از این ابیات می‌کرده‌اند یکی نبوده است، وآنچه ایشان را به‌سماع و وجد درمی‌آورده اصلا معنی ابیات نبوده بلکه تنها خودآوازبوده است.گذشته از این، بسیاری از مریدان خواجه اصلاعربی نمی‌دانسته‌اند تا حتی معنی ظاهری اشعار را درك کنند. باوجود این با آنها سماع می‌کردند. دراین خصوص ابوحامد حکایت دلنشینی نقل کرده می‌نویسد: «یکی می‌گفت: مازارنی فی‌النوم الاخیالکم.[2]صوفی‌ای حال‌کرد. گفتند: این حال چرا کردی؟ که خود ندانی که وی‌چه می‌گوید.

۱. همان، ص ۱۷۵.

۲. نزدیك به‌همین معنی است این مصرع که می‌گوید: «درخواب خیال‌تو مرا مونس ویار» (سوانح، فصل ۵۶).

گفت: چرا ندانم؟ می‌گوید مازاریم؛ راست می‌گوید، همه‌زاریم و فرو- مانده‌ایم و در خطریم.»[۱]

از آنجا که رسالهٔ بوارق را خواجه احمد به عربی نوشته است ابیات‌آن همه به‌این زبان است. اما بی‌شك درمجالس وی اشعار فارسی بسیاری نیز خوانده می‌شده است. این قبیل اشعار را می‌توان در آثار فارسی خواجه بخصوص در سوانح و یا درآثار معاصران او از جمله برادرش ابوحامد و مریدش عین القضات یافت. ابوحامد چهار بیت از این‌نوع اشعار رادرکیمیای سعادت[۲] ذکرکرده وعین‌القضات تعدادفراوانی را در تمهیدات و نامه‌هایش آورده است. خدا می‌داند چه‌شور و حالی مجلس را فرامی‌گرفته است هنگامی‌که خواجه درصدر مجلس نشسته و مریدان‌گرد او حلقه‌زده، همراه باآهنگ‌نی وضربه‌های دف و های‌وهوی صوفیان آواز قوال بر می‌خاسته وبیتی چون این می‌خوانده که:

گفتم صنما ز عشق تو بخروشم　　لب‌برلب من نهاد و خاموشم‌کرد[۳]

---

۱. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۵.
۲. ج ۱، صص ۴۸۴-۴۸۵.
۳. نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ص ۱۵۷.

پیوستها

۱

تألیفات

با وجود اینکه مجدالدین احمد غزالی در نویسندگی زیاد پر کار نبوده و آثاری که از خود بجا گذاشته نسبتاً اندك است، هنوز همهٔ آنها حتی شناخته نشده است چه رسد به اینکه چاپ شده باشد. بنابراین، تهیه فهرست کامل از آثار احمد غزالی هم‌اکنون مقدور نیست. مشکل عمدهٔ این کار بدست آوردن نسخه‌هائی است که در کتابخانه‌های مختلف جهان نگاهداری می‌شود و بعضی از آنها نیز منحصر بفرد است. مشکل دیگر در راه کتابشناسی آثار احمد غزالی این است که بعضی از آثاری که ما می‌شناسیم بطور قطع از خواجه احمد است، اما تعدادی از این آثار هم هست که به او نسبت داده شده و برای ما دقیقاً معلوم نیست که از مجدالدین باشد. این امید هست که مشکلات فوق بر اثر تحقیقاتی که در سالهای اخیر در زمینهٔ آثار و افکار احمد غزالی آغاز شده است در آینده برطرف شود. اما آنچه نقداً میتوان کرد این است که همهٔ آثار موجود را تا آنجا که مقدور است معرفی و خصوصیات آنها را معلوم کنیم.

پیش از ذکر این آثار، چند نکته هست که در بارهٔ همهٔ آنها بطور

کلی می‌توان گفت. آثار احمد غزالی مانند نوشته های برادرش ابوحامد برخی بفارسی و برخی به عربی است. اما برخلاف ابوحامد، خواجه احمد کتاب بلندی مانند احیاءالعلوم یا حتی کیمیای سعادت ننوشته است. نوشته‌های او عموماً نامه‌ها یا رسائلی است کوتاه که بیشتر در پاسخ‌نامه یا بنا به تقاضای مریدان و دوستان نوشته است. بزرگترین اثر او لباب‌الاحیاء است که آنهم در حقیقت تصنیف بشمار نمی‌آید، چون خلاصه یا برگزیده‌ایست از احیاء العلوم.

تقسیم دقیق این آثار بر حسب موضوع آنها در شرایط کنونی که همه آنها شناخته نشده است ممکن نیست، و لذا ناگزیر فقط یك یك نسخه‌های موجود را به ترتیب حروف‌الفبا نام برده هر کدام که چاپ‌شده باشد اجمالا معرفی کرده مشخصات چاپ آنرا ذکر خواهیم کرد وهر کدام که چاپ نشده باشد نسخه یا نسخه‌های خطی از آنرا معرفی خواهیم کرد و یا به فهرستهای دیگر ارجاع داده خواهد شد.

۱ . بحرالحقیقه

این کتاب که در مسائل عرفان نظری نوشته شده درمیان آثار احمد غزالی از همه مفصل‌تر است و شامل یك مقدمه و هفت فصل یا هفت بحر (معرفت، جلال، وحدانیت، ربوبیت، الوهیت، جمال، و مشاهده) می‌باشد. این کتاب را پس‌از تصحیح ازروی‌یك نسخه خطی منحصربفرد (کتابخانه ملی پاریس، شماره ۱۵۹) با دومقدمه فارسی‌و انگلیسی درضمن انتشارات

انجمن فلسفه در اردیبهشت ۱۳۵۶ در تهران بچاپ رسانده‌ام.

۲. بحرالمحبه‌فی‌اسرارالمودة (تفسیر سوره یوسف)

این کتاب به تازی است و به ابوحامد نیز گاهی نسبت داده شده است. خواجه‌احمد در این تفسیر قصه یوسف(ع) را تحت‌عنوان «القصه» بتفصیل نقل کرده و در ضمن حکایت یوسف سعی کرده‌است مطالب معنوی و پندآمیز را که متناظر با وقایع داستان است تحت عنوان «النکته» یا «حکایت» ذکر کند. بسیاری از نکات و اشارات و حکایتهای این کتاب در تفسیرهای بعدی بخصوص تفسیری که به احمدبن‌محمدبن‌زین طوسی (بتصحیح محمدروشن. تهران: ۱۳۵۶) منسوب است ترجمه و نقل شده‌است.

برای مشخصات نسخه‌های خطی رجوع کنید به مؤلفات‌الغزالی، تألیف عبدالرحمن بدوی، کویت: ۱۹۷۷. ص۲۹۷).

نسخه‌های چاپی: ۱ـ بمبئی: ۱۳۱۹ ه.ق./۱۸۷۶ (منسوب به ابوحامد). ۲ـ بمبئی: بدون تاریخ (همان‌چاپ قبلی‌است ولی‌ازاحمدغزالی دانسته شده است). ۳ـ تهران: ۱۳۱۲ (تحت عنوان «احسن‌القصص» و منسوب به ابوحامد). بدوی از یك چاپ دیگر که در دهلی نو بسال ۱۹۰۰ میلادی انجام‌گرفته است یاد می‌کندولیکن من آن‌را ندیده‌ام.

ترجمه فارسی این اثر توسط میرزا ابوالحسن فقیهی انجام‌گرفته‌و تحت‌عنوان اسرارعشق یا دریای محبت به نام ابوحامد در چاپخانه عالی (تهران؟)، ۱۳۲۵ ه.ش به طبع‌رسیده است.

۳. بوارق‌الالماع

این‌رساله‌که عنوان کامل آن «بوارق‌الالماع فی‌الردعلی‌من‌یحرم السماع‌بالاجماع» است دربارهٔ سماع صوفیه به عربی نوشته شده است و نویسنده در ابتدای رساله نام خود را ذکر کرده است. جیمزرابسون (J.Robson) متن عربی و ترجمه‌انگلیسی آنرا همراه با متن عربی‌وترجمه انگلیسی رسالهٔ «ذم‌الملاهی» نوشتهٔ ابن‌ابی‌الدنیا درسال ۱۹۳۸ به‌چاپ رسانده است.

Robson, James(ed.) *Tracts on Listening to Music.* (Being Dhamm al-malahi by Ibn abi' 1-Dunya and Bawariq al-ilma by Majd al-Din al-Tusi al - Ghazali). London: 1938.

۴. التجریدفی‌کلمةالتوحید

این رساله که به نامهای «الحصن‌الحصین»، «الحص‌الحصین فی‌التجرید و التوحید»، و «التجرید» نیز خوانده شده به عربی است ودر تفسیرکلمهٔلااله‌الاالله نوشته شده و مانند سوانح از فصول کوتاه تشکیل شده است. برای شرح نسخ خطی رجوع‌کنید به:

۱ـ فهرست نسخه‌های‌خطی‌عربی در انجمن سلطنتی‌بنگال، تألیف ایوانف. کلکته: ۱۹۳۹، ص ۵۵۱.

۲ ـ فهرست‌بروکلمن[1]، ج۱، ص۵۴۶؛ ملحق‌فهرست بروکلمن[2]، ص۷۵۶.

۳ـ فهرست نسخه‌های خطی فارسی‌وعربی درکتابخانه‌های عمومی شرقشناسی در بانکیپور، تألیف مولوی عبدالحمید، ج ۱۳، مجموعه شماره ۹۵۹ (رسالهٔ «ذوق‌الفقر» که در ملحق فهرست بروکلمن آمده احتمالاً همین نسخه است).

۴ـ کتابخانه سلیمانیه در استانبول، رشیدافندی: ۱۰۱۳/۷.

۵ـ مؤلفات الغزالی. عبدالرحمن بدوی. صص ۸ـ۳۲۶ و۸ـ۳۵۶ و۳۸۵. این رساله بسال ۱۳۲۵ ه.ق. یا۱۹۰۷ م. درقاهره به‌چاپ رسیده است.

۵. داستان مرغان (رسالةالطیر)

رساله‌ایست‌کوتاه‌واحتمالاً ترجمهٔ فارسی«رسالةالطیر»که‌منسوب به‌ابوحامد است می‌باشد. دونسخه خطی از این رساله‌موجود است، یکی درکتابخانه حمیدیه، بشماره ۱۴۴۷ و دیگری در بنگال، Ar. 1173. نسخهٔ چاپی این رساله (بتصحیح نصرالله پورجوادی. تهران: ۱۳۵۵) از روی نسخهٔ حمیدیه است.

1- Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur.* Ester band. Leiden: 1943.

2- Brockelmann. *C*. C. *A*. *L*.Ester Supplement band. Leiden: 1937.

این رساله از روی متن عـربی توسط نبیه‌امین فارس به‌انگلیسی ترجمه شده ودر مجلهٔ Moslem World. Vol. 34. 1944. pp.46-53 به چاپ رسیده است.

برای شرح نسخه‌های خطی وچاپی متن عربی رجـــوع کنید به: مؤلفات الغزالی، صص۳ـ۲۴۲.

۶. الذخیره فی‌علم‌البصیرة

نام این رساله در بیشتر تذکره‌ها به‌عنوان یکی از مؤلفات احمد غزالی ذکرشده است. بروکلمن آنرا «الذخیره‌لاهل‌البصیره» خوانده وسه نسخه خطی از آن را معرفی کرده است. همچنین رجوع کنید به‌مؤلفات الغزالی، ص ۳۷۴.

۷. رساله فی‌لااله‌الاالله

یك نسخه از این رساله بنابه‌قول بروکلمن در پاریس است و یك نسخه نیز درکتابخانه سلیمانیه (حالت افندی ۵۳/۶). ممکن است‌همان رسالهٔ «التجرید فی‌کلمةالتوحید» باشد.

۸. سرالاسرار فی‌کشف‌الانوار

نسخه‌هایی از این رساله درملحق فهرست بـروکلمن معرفی شده است. همچنین رجوع کنید به مؤلفات‌الغزالی، ص ۳۷۰.

۹. سوانح

معروفترین و مهمترین کتابهای احمد غزالی است که به‌فارسی نوشته است. موضوع آن عشق است وگاهی بنام سوانح العشاق یا نام‌های مشابه دیگر خوانده شده‌است. برای نخستین‌بار توسط محقق فقید آلمانی هلموت ریتردرسال ۱۹۴۲ دراستانبول ضمن سلسله «النشریات الاسلامیه» (شماره ۱۵) ازروی پنج‌نسخه خطی تصحیح و چاپ شد. سال بعد(۱۳۲۲ ه.ش) مهدی بیانی آنرا از روی یك نسخهٔ خطی در تهران بچاپ رساند و سپس بیست‌وچهارسال بعد ایرج افشار یـك نسخهٔ خطی جدید را در شماره‌های‌سوم وچهارم سال چهاردهم مجله دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه تهران چاپ ومنتشرکرد. دوباردیگر این‌کتاب چاپ شده است. یکبار توسط حامد ربانی، ضمن اشعةاللمعات جامی وچند رساله عرفانی دیگر (انتشارات کتابخانه علمیه حامدی ، تهران: ۱۳۵۲) و یکبار دیگر توسط دکتر جـواد نوربخش (انتشارات خانقـاه نعمت‌اللهی، تهران: بهمن ماه ۱۳۵۲ه. ش.). برای شرح نسخه‌های خطی رجوع‌کنید به فهرست نسخه‌های خطی فارسی. احمد منزوی. جلد دوم (۱)، تهران: ۱۳۴۹. صص ۴-۱۲۰۳.

دوشـرح منثور از سوانح مـوجود است کـه هیچکدام بـه‌چاپ نرسیده است. یکی از آنها را ریتر در دست داشته و در تصحیح متن خود مورد استفاده قرار داده است (نسخه N، در کتابخانه نور عثمانیه، شمارهٔ ۲۴۶۷). این همان شرحی است که در این رساله آنرا «سؤال و جواب در شرح سوانح» خوانده‌ام. شرح دیگـری نیز متعلق بـه قرنهای

نهم یا دهم در کتابخانهٔ ملك موجود است . هیچکدام از این دو شرح کمکی مهم به‌فهم مطالب مشکل سوانح نمی‌کند.

یك رسالهٔ دیگـــر نیز در این‌باره به نظـم نوشته شده است بنام «کنوزالاسرار و رموزالاحرار» و سراینده‌آن‌گویا عزالدین محمودکاشانی باشد. این رساله‌کـــه بغلط به‌سنائی نسبت داده شده درضمن مثنویات او بچاپ رسیده و یکبارهم مستقلاً تـــوسط احمد گلچین معانـــی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات وعلوم‌انسانی دانشگاه تهران (سال چهاردهـــم، شمارهٔ ۳، بهمن‌ماه ۱۳۴۵، شماره ۴، فروردین ۱۳۴۶) چاپ شده است.

این کتاب اخیراً به‌زبان آلمانی ترجمه شده است.

Richard Gramlich, *Ahmad Ghazzali Gedanken über die Liebe*. Wiesbaden: 1976.

(متن سوانح را راقم‌این سطور براساس نسخهٔ ریتروبامقابله نسخ خطی‌جدید تصحیح کرده‌است که‌انشاءالله بزودی‌همراه‌توضیحات‌وتعلیقات به‌چاپ خواهدرساند. ترجمه وشرح انگلیسی‌آن نیزآمادهٔ چاپ است.)

۱۰. فرح‌الاسماء

بنابه‌گزارش بروکلمن (درملحق فهرست) یك‌نسخه‌از این رساله در لکنهو موجود است.

۱۱. کلمات در تقریر مقامات

رساله‌ایست بفارسی «در تقریر مقامات مشایخ در عشق» مشتمل‌بر

هشت باب: باب اول درعلم توحید، باب دوم درعلم معرفت، باب سوم درعلم حالت، باب چهارم درعلم معاملات، باب‌پنجم درعلم‌مکاشفات، باب ششم در علم خطاب، باب هفتم در علـم سماع، باب هشتم در علم وجـد.

این رساله هم به‌احمد غزالی نسبت‌داده شده است وهم به‌محمد، و ظاهراً فقط یك نسخهٔ خطی از آن در لیدن موجود است. رجوع کنیدبه مؤلفات‌الغزالی، ص ۳۶۴.

۱۲. لباب‌الاحیاء

این کتاب اولین خلاصه‌ایست‌که از احیاء علوم‌الدین تهیه شده‌و غالباً هـم بـه‌احمد غزالی نسبت داده شده است. بـه‌نامهای لباب‌احیاء علوم‌الدین، مختصرالاحیاء، ویا حتی «رسالة فی‌الموعظه» نیز خوانده شده است. نسخه‌های خطی متعددی از آن موجود است (رجـــوع کنید بـه مؤلفات‌الغزالی، صص ۱۱۴ و ۲۷۴). قدیم‌ترین نسخه متعلق بـه‌دانشگاه پرینستون(شماره ۱۴۸۲) است‌که به‌سال ۵۹۴ ﻫ.ق. استنساخ شده‌است. دوبارهـم درحاشیه نزهة‌الناظرین عبدالملك‌بن‌المنیر، در قاهره، ۱۳۰۸ و ۱۳۲۸ ﻫ. ق. به‌چاپ رسیده است.

۱۳. عشقیه

رساله‌ایست‌که در ملحق فهرست بروکلمن از آن نام برده شده‌و

ممکن است همان سوانح باشد.

۱۴. عینیه

این رسالهٔ کوتاه‌که در واقع نامه‌ایست‌که احمد غزالی به یکی از مریدانش نوشته است درحقیقت اسمی ندارد (هرچند که نویسنده در ابتدا بدان‌بعنوان «رازنامه» اشاره‌کرده‌است) ولیکن‌بنام «عینیه»مشهور و بنامهای «سلامیه» (رجــوع‌کنید به «روضات‌الجنان»، ج ۲، ص ۳۴) و «موعظه» نیز خوانده شده است.

نسخه‌های خطی فراوانی از این رساله موجود است. رجوع کنید به فهرست نسخه‌های خطی فارسی، جلد دوم (۱)، صص ۹۰-۱۲۸۹.

این اثر سه‌بار به‌طبع رسیده است: یــک‌بار با عنوان «عینیه» از روی یك نسخه خطی بسیار ناقص در مجلهٔ «ارمغان» (سال هشتم، ۱۳۰۸، شماره ۱، صص ۸-۴۲)؛ باردوم باعنوان «تازیانــه سلــوك» از روی دو نسخهٔ خطی توسط نصرالله تقوی (تهران، ۱۳۳۹ ه. ش)؛ و بار سوم با عنوان «موعظه» ازروی یك نسخه خطی توسط دکترجواد نوربخش‌همراه سوانح (تهران، سال ۱۳۵۲ ه. ش).

۱۵. لطائف‌الفکر

بنا به‌گفتهٔ بروکلمن (در ملحق فهرست) یك نسخه از این رسالهٔ عربی درکتابخانه برلین موجود است.

۱۶. مجالس‌الغزالیه

این مجالس را به‌ابوحامد نیز نسبت داده‌اند، ولیکن همانطور که سبکی درطبقات الشافعیه (ج ۶،ص ۶۰)اظهارکرده‌است ازاحمد است.این مجالس را صاعدبن فارس‌اللبان جمع‌آوری کرده و سبکی از قول ابن‌الصلاح نقل کرده است که او چهارمجلد از این مجالس را که جمعاً ۸۳ مجلس بوده دیده است. ظاهراً نسخه‌ای از مجالس خواجه احمد در کتابخانه شخصی فخرالدین نصیری در تهران موجود است. (رجوع کنید به مؤلفات‌الغزالی، ص ۲۵۹).

۱۷. مختصرالسلوة فی‌الخلوه (یا السلوة فی‌شرایط‌الخلوه)

نام این رساله در ملحق فهرست بروکلمن ذکر شده است.

۱۸. مکاتبات احمد غزالی باعین‌القضات همدانی

ازمیان نامه‌هایی که‌احمدغزالی وعین‌القضات به‌یکدیگرنوشته‌اند. یك نامه از عین‌القضات و هفت (یا هشت) نامه از احمد غزالی تا کنون شناخته شده است. مجموع این نامه‌ها را در تهران بسال ۱۳۹۸ ه. ق. (۱۳۵۸ش) به‌چاپ رسانده‌ام. برای‌کسب اطلاع ازنسخ خطی این نامه‌ها رجوع کنید به‌مقدمهٔ نسخهٔ چاپی.

۱۹. مکتوبی از احمد غزالی

نامه‌ایست فارسی بدون نام وشبیه به«عینیه» ولی کوتاه‌تر از آن. فقط یك نسخه خطی از آن دیده شده است: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. مجموعه۱۳۰۵ (رجوع کنید به فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به‌کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۱. تهران: ۱۳۲۲، صص ۸-۴۱۷). از روی همین نسخهٔ خطی این‌نامه را در مجلهٔ جاویدان خرد، سال سوم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۵۶، صفحات ۳۲ تا ۳۷ به‌چاپ رسانده‌ام.

۲۰. منهج‌الالباب

بنا به‌گفتهٔ بروکلمن (درفهرست) این‌رساله حاوی دستوراتی‌است صوفیانه‌که نویسنده به مریدش داده است. یك نسخه از این رساله در کتابخانه برلین موجود است.

۲۱. میمونه

رساله‌ایست که در فهرست تاشکند، ج ۳، ص ۱۶۲، مجموعه شماره ۷۵۴ (شماره ۴ درمجموعه) معرفی شده وگفته شده‌که این رساله دربارهٔ استکمال نفس و مطالبی‌که سالك باید درحین سلوك بداند نوشته شده است. تاریخ کتابت نسخه مزبور ۱۰۷۸ هجری است.

۲۲. نتایج الخلوه و لوائح الجلوه

نام این رسالهٔ عربی را بروکلمن (در ملحق فهرست) ذکـر کرده است. یك نسخهٔ خطی از این رساله در قاهره موجود است.

۲

اشعار

مانند بسیاری ازصوفیه‌احمد غزالی ازطبع شاعری برخورداربود. ایـن مطلبی است کـه ازگفتار او در آثارش بخصوص سوانح پیداست. اگرچه‌دیوان شعری ازخود بجا نگذاشت ونمی‌توان او را به‌معنی‌متداول لفظ یك «شاعر» بشمار آورد، ذوق و قریحه شاعری داشت و گاهـگاهی به‌مناسبت حال ابیاتی به‌فارسی وعربی می‌سرود. این مطلب را او خـود درکتاب سوانح (فصل ۱۸) تصریح کـرده و سپس این رباعی را که بقول خودش در «روزگار جوانی» سروده نقل‌کرده است:

تا جام جهان‌نمای بـردست من است
ازروی‌خرد چرخ برین پست من‌است
تا کعبهٔ نیست قبلهٔ هست مـن است
هشیارترین خلق جهان مست‌من‌است

بدون شك این رباعی‌تنها شعری‌نیست‌که خواجه‌احمد درروزگار جوانی‌گفته‌است. بساکه وی‌ازهمان‌ابتدای سلوك‌خودابیات دیگری‌سروده

که اکثراً در میان انبوه رباعی‌ها و ابیات بی‌نام و نشان قرن پنجم و ششم جای گرفته است. البته بیش از یکصد بیت شعر در سوانح و تعدادی هم در آثار دیگر او هست که برخی را تذکره‌نویسان به‌خود او نسبت داده‌اند.[1] در این که همهٔ این اشعار از خود او نیست شکی نیست، چه او خود پیش از نقل بسیاری از آنها عبارت «چنانکه گفت» یا نظایر آنرا آورده است. و تازه آنهایی را هم که بدون ذکر این نوع عبارتها نقل کرده است نمی‌توان بطور قطع به او نسبت داد. برای این گونه انتسابها لازم است تحقیقات بیشتری دربارهٔ آن ابیات انجام گیرد.

با وجود مشکلی که بدان اشاره کردیم، نباید از یافتن اشعاری که بطور حتم از احمد غزالی است ناامید شد. همانطور که آثار عین‌القضات همدانی در روشن کردن پاره‌ای از سوانح زندگی مجدالدین ما را یاری کرد، در یافتن برخی از ابیات او نیز می‌تواند به ما کمک کند. قاضی دوجا در تمهیدات ابیاتی را نقل کرده و صریحاً گفته است که آنها از خواجه است. در یک جا می‌نویسد: «...: از خواجه احمد غزالی بشنو که چه می‌گوید درمعنی این حدیث: المؤمن مرآة المؤمن.» و بدنبال آن طویل‌ترین شعری که تاکنون از احمد غزالی به دست ما رسیده است نقل می‌کند.

ای خدا آئینهٔ روی جمالت این دل است
جان ما برگ گل است و عشق تو چون بلبل است

---

۱. مانند رضاقلی‌خان هدایت در ریاض العارفین (تهران: ۱۳۴۴، ص ۳۷) و مجمع الفصحا (ج ۱، تهران: ۱۳۳۶، صص ۶-۱۴۵).

۱. تمهیدات، صص ۲-۲۸۱.

در جمال نـور تو خود را ببینم بـی‌وجود
پس‌درین‌عالم‌مراد هریکی‌خود حاصل است
در ازل مـوجـود بودم سایـه مر نـور تـرا
درابدهم شرب یکتائی که ما را منزل‌است
عـاشقان در عالم ق و حـروف نـون و ط
همنشینان خـدا، پس ایـن مقام اول است
گرهمی‌خواهی که‌دانی کین‌چه‌جای‌است‌وکجا
در درون دوجهان آنجا که شهر بابل است
از مراد خود برون آی و مـراد دوست گیر
کین‌چنین‌کس‌پیش‌محبوبان‌نجیب‌وعاقل‌است
ورنهاد تـوهمی محجوب مانـد زیـن همه
خاك بادا برسرت‌کین‌کار توبس‌مشکل‌است

در جای دیگر[1] عین‌القضات این‌دوبیت را از قول شیخ احمد (که بدون شك منظورش غزالی است) نقل می‌کند.

درعشق ملامتی و رسوائی به   کافرشدن وگبری وترسائی‌به
پیش‌همه‌کس عاقل‌ورعنایی‌به   واندر ره ما شیوهٔ سودائی به

در واقع بجز آن رباعی‌که خواجه‌خود اعتراف کرده‌که درجوانی سروده و این ابیات که عین‌القضات از قول او نقل کرده است درمورد اشعار فارسی دیگری‌که در تذکره‌ها به‌او نسبت داده‌اند نمی‌توان مطمئن بود ـ از جمله ابیات ذیل است‌که حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده[2] به

---

۱. همان، ص ۳۴۰.
۲. صفحه ٦٦٥. همچنین رجوع کنید به‌تاریخ حبیب‌السیر، خواندمیر، ←

او نسبت داده است.

چـون چتر سنجری رخ بختم سیاه بـاد
با فقـر اگـر بـود هوس ملـك سنجرم
عریان و ملك بخشم‌وگویی که خامه‌ام
خاموش نکته گویم و گویی که دفترم
تا یافت جان من خبر از ملك نیم‌شب
صد ملك نیم روز به یك جو نمی‌خـرم

در عشق که کـردی ای دل آنگه توبه
تا مـن کنم از وصال آن مـه تـوبـه
شب تیره و شمع روشن و ساقـی مست
مـی حاضر و من عاشق و آنگه تـوبه[1]

***

علاوه برابیات فارسی، غزالی اشعاری هم بـه‌عربی سروده است. در آثار عربی او بخصوص بوارق‌الالماع ابیاتی آمده است‌که نام‌گوینده یا گویندگان آنها برده نشده است و لذا باز همان مشکلی کـه در آثار فارسی با آن مواجه بودیم اینجا نیز پیش می‌آید. گذشته‌ازاین ابیات، ابیاتی هم‌هست‌که درکتابهای تذکره ورجال به‌احمدغزالی‌نسبت‌داده‌شده است. یکی از این ابیات را ابن‌جوزی در المنتظم[2] چنین نقل‌کرده‌است:

← ج ۲، تهران: ۱۳۳۳، ص۳۱۹؛ روضات‌الجنان، ج ۲، ص۴۱؛ ریاض‌العارفین، ص ۴٦.

۱. دوبیت اخیر تنها در یکی از نسخ خطی تاریخ گزیده‌ضبط شده‌است.
۲. ج ۹، ص ۲٦۱.

وکان احمدالغزالی یتعصب لابلیس و یعذره، حتی قال یـوماً
لم یدرك ذاك‌المسکین أن‌اظافرالقضاء اذا حکـت ادمت‌وقسی
القدر اذا رمت اصمت. ثم‌انشد:

وکنا ولیلی فی‌صعود من‌الهوی   فلمـا تـوافینا تبت و ذلـت

ابیات ذیل را هم ابن‌الملقن در طبقات‌الاولیاء[1] ذیل تـرجمهٔ حال خواجه نقل کرده است:

تقاطعنا و لیس بنا صـدود   وقلن: توق، ماتلقی مـزید
فظن‌الحاسدون بأن سلونـا   و دون‌سلـونا الامـدالبعید

بسیاری ازتذکره‌نویسان نیز براساس گفتهٔ ابن‌نجار در تاریخ‌بغداد آورده‌اند که روزی در محضر خواجه احمد قاری این آیه را خواند کـه «یا عبادی الذین اسرفوا علی‌انفسهم لاتقنطوا من رحمةالله» (الزمر، ۵۳) و خواجه با شنیدن‌آن گفت: با استعمال یاءاضافه در «یا عبادی»خداوند بندگانش را از خود خواند وایشان را شرف بخشید، وسپس این دوبیت را سرود:

وهان علی‌اللوم فی‌جنب حبها   و قول الا عادی انه لخلیع
أصم اذا نودیت باسمی و اننی   اذا قیل لی یا عبدها لسمیع[2]

همانطورکه قبلاً ملاحظه شد[3]، دوبیت شعرابن‌حجر و سه‌بیت‌هم

---

۱. بتصحیح‌نورالدین شریبه، قاهره: ۱۳۹۳ ه.ق.ص ۱۰۳.
۲. رجوع کنید به‌وفیات الاعیان، ج۱، ص ۸۱؛ شذرات‌الذهب، ج۴، ص۱-۶۵؛ طبقات‌الشافعیه، ج۶، ص۶۱؛ مرآة‌الجنان، ج۳، ص ۲۲۴؛ نفحـات الانس، ص ۳۸۴، طرائق‌الحقائق، ج۲، ص۵۶۵.
۳. رجوع کنید به پاورقی‌های صفحات ۵۵و۵۶.

زین‌الدین زنجانی پس ازنقل داستانهای خود دربارهٔ شاهد بازی خواجه احمد به‌ترتیب بدین‌صورت نقل کرده‌اند.

من حـرم نظرةالمليح　　من حرم ان أريح روحی
مالی امـل بغير لحظ　　عـدوی ابـو ابلا جموح

لمـا تأمـلته يفتـرعـن بـرد　　ولاح (لی)فی‌قميص‌غير مـزرور
ودب ماء الحيا فی‌صحن‌دجنته　　مثل العقار بدت فـی‌ضر مخمور
اسبلت دمعی‌علی‌خدی منهملا　　وقلت و اهـربا من هتك مستور

و بالاخره دوبیت شعر در برخی از نسخ طبقات‌الشافعیه [۱] به احمد غـزالی نسبت داده شده کـه برادر او آنها را بـــدون ذکر نام شاعر در نصیحةالملوك [۲] آورده است:

اذا صحبت الملوك فالبس　　من التو قـی أعـز ملبس
وادخل أذا مادخلت أعمی　　واخرج اذا ماخرجت أخرس

برشمردن ابیات فـوق هرچندکـه در مورد اطلاع ازکمیت اشعار خواجه کمکی نمی‌کند، به‌یك مطلب احتمالی اشاره می‌نماید و آن این است‌که ظاهراً خواجه به‌مناسبت حال وفی‌البدیهه شعر می‌گفته است نه از روی عادت وتکلف. شواهد دیگر نیز گواهی می‌دهد کـه خواجه در

---

۱. ج ٦، ص٦٢.

۲. بتصحیح جلال‌الدین‌همائی، تهران: ۱۳۵۱، صص ۵-۱۴۴. ابوحامد بدنبال ابیات عربی ترجمهٔ فارسی آنها را چنین آورده است:

گر کنی خدمت ملوك طلب　　شو زآهستگی بپوش سلب
اندرآیی فرازکرده‌دوچشم　　بدر آئی فرازکرده دو لب

برای تفسیر عرفانی این ابیات رجوع کنید به نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ص ۳۹۷ و ج ۲، ص۱۰۳.

شاعری چندان پرثمر نبوده، گرچه از نقل اشعار دیگـران در گفتارها و نوشته‌های خود ابا نداشته است. بنابراین هرچندکه بتوان تصورکردکه تحقیقات بعدی احتمالاً ابیاتی به‌آنچه دردست است بیافزاید رقم آنها چندان قابل ملاحظه نخواهد بود.

کتابنامه

۱. فارسی و عربی

آشتیانی، سیدجلال الدین. شرح مقدمه قیصری برفصوص الحکم. مشهد. ۱۳۴۴ ش.

آملی، سید حیدر. المقدمات من کتاب نص النصوص. به تصحیح هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: ۱۳۵۲ ش.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (پایان‌نامه دکتری). دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه تهران. ۱۳۵۵ ش.

ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. تلبیس ابلیس. اداره البطاعة المنیریه. مصر: بدون تاریخ.

ـ المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، الجزء التاسع. حیدرآباد: ۱۳۵۹ ق.

ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین احمد. لسان المیزان. الجزء الاول حیدرآباد دکن: ۱۳۲۹ ق.

ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد. وفات الاعیان وأنباء أبناء الزمان. الجزء الاول. قاهره: ۱۳۶۷ ق./۱۹۴۸ م.

ابن سینا، ابوعلی. رسائل (شامل رسالة حی بن یقظان، رسالة فی العشق،

رسالة‌الطیر، وغیره). باتصحیح‌وترجمه فرانسه میکائیل‌بن‌یحیی‌المهرنی. لیدن: ۱۸۹۹-۱۸۸۹ م. (چاپ افست، بغداد: ۱۹۶۷).

- رسالهٔ عشق. ترجمهٔ‌فارسی. بتصحیح سیدمحمد مشکوة تهران: بدون تاریخ.

ابن‌کثیر، عمادالدین ابی‌الفداء اسماعیل. البدایة و النهایه‌ج ۱۲. مصر: بدون تاریخ.

ابن‌الملقن،سراج‌الدین‌ابوحفض.طبقات‌الاولیاء. بتصحیح‌نورالدین شریبه. قاهره: ۱۳۹۳ ق.

اصفهانی، ابونعیم. حلیة‌الاولیاء وطبقات‌الاصفیاء. ج ۱۰. بیروت: ۱۳۸۷ ق. /۱۹۶۷ م.

افلاکی، شمس‌الدین‌احمد.مناقب‌العارفین‌بتصحیح تحسین‌یازیجی. در دومجلد. آنقره: ۱۹۴۱ م.

باخزری،ابوالمفاخریحیی. اوراد الاحباب و فصوص‌الاداب. بکوشش ایرج افشار. تهران: ۱۳۴۵ ش.

بدوی،عبدالرحمن.مؤلفات‌الغزالی.الطبعة‌الثانیه.کویت:۱۹۷۷م.

پورجوادی، نصرالله. «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی.» جاویدان خرد. سال دوم. ش ۱. تهران: ۱۳۵۵ ش (۲۵۳۵).

الترمذی، حکیم ابوعبدالله محمدبن علی. بیان‌الفرق بین‌الصدر و القلب‌والفواد واللب. تحقیق‌الدکتورنقولاهیر. قاهره: ۱۹۵۸ م.

-کتاب‌الریاضه و ادب‌النفس. باهتمام ا. ج. آربری و علی‌حسن عبدالقادر.قاهره:۱۹۴۷ م.

-کتاب ختم‌الاولیاء. تحقیق‌عثمان‌اسماعیل یحیی.بیروت:۱۹۶۵م.

ـ الصلاة و مقاصدها. تحقیق حسنی نصرزیدان. قاهره: ۱۹۶۵ م.

جامی، عبدالرحمن. اشعةاللمعات (بانضمام رسائل دیگر). باهتمام حامد ربانی. تهران: ۱۳۵۲ ش.

ـ نفحات‌الانس من حضرات‌القدس. بتصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: ۱۳۳۷ ش.

جعفری، جعفربن محمدبن‌حسن. «چند فصل از تاریخ کبیر». بتصحیح ایرج افشار. فرهنگ ایران زمین. ج ۶. ۱۳۳۷ ش.

جنید، ابوالقاسم. رسائل‌الجنید. حررها وصححها علی‌حسن عبدالقادر. لندن: ۱۹۷۶.

حافظ، شمس‌الدین محمد. دیوان. باهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. بسرمایهٔ کتابفروشی زوار. تهران: بدون تاریخ.

حسینی، سیداکبر. تبصرةالاصطلاحات‌الصوفیه. بتصحیح سید عطا حسین. حیدرآباد ۱۳۶۵ ق.

الحلاج، ابوالمغیث حسین‌بن‌منصور. کتاب‌الطواسین. بتصحیح لوئی ماسینیون. پاریس: ۱۹۱۳ م.

الحنبلی، ابی‌الفلاح عبدالحی. شذرات‌الذهب فی‌اخبار من‌ذهب. ج ۵. قاهره: ۱۳۵۰ ق.

خواندمیر، غیاث‌الدین‌بن‌همام‌الحسینی. تاریخ حبیب‌السیر فی‌اخبار افرادالبشر. ج ۲. تهران ۱۳۳۳ ش.

داراشکوه، محمد. حسنات‌العارفین. بتصحیح سید مخدوم رهین. تهران: ۱۳۵۲ ش.

دولتشاه سمرقندی. تذکرةالشعراء. باهتمام محمد رمضانی. تهران:

۱۳۳۸ ش.
الدیلمی، ابوالحسن علی‌بن‌محمد. کتاب عطف‌الالف‌المألوف علی اللام‌المعطوف. بتصحیح ج.ك. وادیه. قاهره: ۱۹۶۲ م.
الذهبی، حافظ. العبرفی‌خبر عن‌غبر. تحقیق صلاح‌الدین منجد. الجزءالرابع. کویت: ۱۹۶۳ م.
رازی، نجم‌الدین‌ابوبکر (دایه). عشق و عقل. باهتمام‌تقی‌تفضلی. تهران: ۱۳۵۲ ش.
ـمرصادالعباد. باهتمام محمدامین ریاحی. تهران: ۱۳۵۲ ش.
رجایی، احمدعلی (مصحح). خلاصه‌شرح تعرف. تهران: ۱۳۴۹ش.
روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد. شرح شطحیات. بتصحیح‌هنری کربین. تهران: ۱۳۴۴ ش /۱۹۶۶ م.
ـعبهرالعاشقین. بسعی جواد نوربخش. تهران: ۱۳۴۹.
ـکتاب مشرب‌الارواح. بتصحیح محرم خواجه. استانبول: ۱۹۷۳ م.
الزبیدی، مرتضی. اتحاف‌السادةالمتقین. قاهره: ۱۳۱۱ ق.
زرین‌کوب، عبدالحسین. فرار از مدرسه. تهران: ۱۳۵۳.
سبزواری، حسین‌بن حسین (ملاحسین خوارزمی). جواهرالاسرار. (شرح مثنوی مولوی) لکهنو: ۱۳۱۲ ق /۱۸۹۳ م.
السبکی، تاج‌الدین ابونصر عبدالوهاب‌بن‌علی. طبقات‌الشافعیه الکبری. تحقیق عبدالفتاح محمدالحلو ومحمود محمدالطناحی. الجزء السادس. قاهره: ۱۳۸۸ ق. /۱۹۶۸م.
السراج‌الطوسی، ابونصرعبدالله‌بن علی. کتاب‌اللمع فی‌التصوف. بتصحیح رنولدآلن نیکلسون. لیدن: ۱۹۱۴ م.

سنائی، مجدودبن آدم. مثنویهای حکیم‌سنائی. بتصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: ۱۳۴۸.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. مجموعه مصنفات‌شیخ اشراق. جلد سوم. (مشتمل برمجموعهٔ آثار فارسی). بتصحیح سیدحسین نصر. تهران: چاپ دوم، ۱۳۵۵ ش.

سهروردی، عبدالقاهربن‌عبدالله. عوارف‌المعارف. لبنان: ۱۹۶۶م.

شبستری، محمود. گلشن راز (ضمن مفاتیح‌الاعجاز فی‌شرح گلشن راز). تهران: ۱۳۳۷ ش.

شوشتری، نورالله. مجالس‌المؤمنین. ج ۲. تهران: ۱۳۷۶ ق.

شهرستانی، ابوالفتح محمدبن‌عبدالکریم. الملل والنحل. ترجمهٔ افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. بتصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران: ۱۳۵۰ ش.

عبدالله برکه، عبدالفتاح. الحکیم‌الترمذی ونظریته فی‌الولایة. ج ۱ و ۲. قاهره: ۱۹۷۱ م.

عبدالمؤمن‌بن صفی‌الدین. بهجت‌الروح. با مقابله و مقدمه ه. ل. رابینودی برگوماله. تهران: ۱۳۴۶ ش.

عطار، فریدالدین. الهی‌نامه. بتصحیح فؤاد روحانی. تهران: ۱۳۵۱ ش.

ـ تذکرةالاولیاء. بتصحیح محمداستعلامی. چاپ‌دوم. تهران: ۱۳۵۵ش.

عصار، سیدمحمد کاظم. علم‌الحدیث. تهران: ۱۳۵۴ ش.

عین‌القضات‌همدانی، ابوالمعالی‌عبدالله. تمهیدات. بتصحیح‌عفیف عسیران. تهران: ۱۳۴۱ ش.

-زبدةالحقایق. بتصحیح عفیف عسیران. تهران: ۱۳۴۱ ش.
-لوایح. بتصحیح رحیم فرمنش. تهران: ۱۳۳۷ ش.
-نامه‌های عین‌القضات همدانی. باهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. تهران: جلد اول، ۱۹۶۹ م، جلد دوم ۱۹۷۲ م/۱۳۵۰ ش.
غزالی، احمد. بحرالحقیقه. باهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: ۱۳۵۶ ش.
-بحرالمحبة فی‌اسرارالموده. بمبئی: ۱۸۷۶ م. وباعنوان‌احسن‌القصص. تهران: ۱۳۱۲ ق.
-بوارق الالماع. بتصحیح جیمز رابسون. لندن: ۱۹۳۸ م.
-تازیانه سلوك. باهتمام نصرالله تقوی. ۱۳۱۹ ش.
-التجریدفی‌کلمةالتوحید. کتابخانهٔ‌ملك (تهران). نسخهٔ‌خطی‌شماره ۴۰۴۴، صفحات ۸۳-۵۷؛ و جامعةالقاهره، ضمن مجموعه ۱۵۵۴.
-داستان مرغان (رسالةالطیر). بتصحیح نصرالله‌پورجوادی، تهران: ۱۳۵۵ ش. (۲۵۳۵).
-رساله سوانح و رساله‌ای در موعظه. باهتمام دکتر جواد نوربخش. تهران: ۱۳۵۲.
-سوانح. بتصحیح هلموت ریتر. استانبول: ۱۹۴۲ م.
-لباب‌الاحیاء. کتابخانهٔ دانشگاه پرینیستون. شماره ۱۴۸۲.
-«عینیه». ارمغان سال هشتم، شماره ۱. تهران: ۱۳۰۸.
-مکاتبات احمد غزالی با عین‌القضات همدانی. باهتمام نصرالله پور جوادی. تهران: ۱۳۵۶ ش. (۵۳۶،).
-«مکتوبی‌ازاحمدغزالی». بتصحیح نصرالله‌پورجوادی. جاویدان خرد.

سال ۳، شماره ۱. ۱۳۵۶ ش.

غزالی، محمد. احیاء علوم‌الدین. درپنج‌مجلد. بیروت: بدون‌تاریخ.

ـالاقتصاد فی‌الاعتقاد. باهتمام ابراهیم آکاچوبوقچی وحسین آتای. آنکارا: ۱۹۶۲ م.

ـتهافت‌الفلاسفه. تحقیق و تقدیم‌الدکتور سلیمان دنیـا. قاهـره: ۱۹۷۲ م.

ـالجواهرالغوالی. (مشتمل بر هفت رساله: الادب‌فی‌الدین، ایهاالولد، فیصل‌التفرقه، القواعدالعشره، مشکوةالانوار، رساله‌الطیر، الرساله‌الوعظیه.) باهتمام محی‌الدین صبری‌الکردی مصر: ۱۳۴۳ هـ. ق.

ـخلاصه‌التصانیف. باهتمام مولوی‌سیدبرهان‌الدین‌احمد وکیل‌هائی کورت نظام. حیدرآباد: بدون تاریخ.

ـکیمیای سعادت. بکوشش‌حسین‌خدیوجم. ج ۱. تهران: ۱۳۵۴ ش.

ـمشکوة‌الانوار. حققها و قدم‌لهاابوالعلا عفیفی. قاهره: ۱۳۸۲ ق.

ـمکاتیب فارسی غزالی. بتصحیح عباس اقبال. تهران ۱۳۳۳ ش.

ـالمعراج‌السالکین. قاهره: ۱۳۸۳ ق.

ـالمنقذ من‌الضلال. بتصحیح محمد محمدجابر قاهره: بدون تاریخ.

ـ«نصیحت‌نامه»، باهتمام سعیدنفیسی، آموزش و پرورش. سال ۲۲، ش ۳.

الغنیمی التفتازانـی، ابـوالوفاء. ابن عطاءالله اسکندری وتصوفه. الطبعةالثانیه. قاهره: ۱۳۸۹ ق.

فرمنش، رحیم. احوال وآثار عین‌القضاة. تهران: ۱۳۳۸ ش.

قزوینی، عمادالدین زکریابن محمود. «کتاب آثارالبلاد قزوینی

وترجمهٔ احوال شعرای فارسی.» مجلهٔ یادگار. سال چهارم، شماره‌های ۹ و ۱۰. تهران: خرداد وتیر ۱۳۲۷ ش.

قزوینی، محمدبن عبدالوهاب. یادداشتهای قزوینی. بکوشش ایرج افشار. تهران ۱۳۴۹ ش.

قشیری، ابوالقاسم. الرسالة القشیریه. تحقیق عبدالحکیم محمودو محمودبن الشریف. قاهره: ۱۹۷۴ م.

ـ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه. بتصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: ۱۳۴۵ ش.

قونیوی، صدرالدین. تبصرة المبتدی وتذکرة المنتهی. ایاصوفیه ۴۸۱۹. (کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فیلم شماره ۶۷۰۶).

کاشانی، عزالدین محمود. «کنوزالاسرار ورموزالاحرار.» باهتمام احمد گلچین معانی. در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. تهران: ۱۳۴۵ ش. شماره سوم و ۱۳۴۶ ش. شماره چهارم.

ـ مصباح الهدایه ومفتاح الکفایه. با تصحیح ومقدمه جلال همائی. تهران: ۱۳۲۵ ش.

کربلائی تبریزی، حافظ حسین. روضات الجنان. بتصحیح جعفر سلطان القرائی. جزء ثانی تهران: ۱۳۴۹ ش.

الکلاباذی، ابوبکر محمد. التعرف لمذهب اهل التصوف. حققه وعرف با علامه و قدم له الدکتور عبدالحلیم محمود وطه عبدالباقی سرور. قاهره: ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۰ م.

المحاسبی، حارث بن اسد. الرعایة لحقوق الله. باهتمام عبدالقادر احمد عطا. الطبعة الثانیه. قاهره: ۱۳۹۰/ق ۱۹۷۰ م.

محمدبن منور. اسرارالتواحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. باهتمام

ذبیح‌الله صفا. چاپ دوم. تهران: ۱۳۴۸ ش.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسمعیل بن محمد بن عبدالله. شرح تعرف. لکهنو: ۱۳۲۸ ه. ق.

مستوفی قزوینی، حمدالله. تاریخ گزیده. باهتمام عبدالحسین نوائی. تهران: ۱۳۳۹ ش.

المکی، ابوطالب محمد بن ابی الحسن. قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید. المطبعه المیمنیه، مصر ۱۳۰۶ق.

ملاصدرا، صدرالدین محمد. اسفار اربعه. تهران: ۱۳۷۸ ق.

منزوی، احمد. فهرست نسخه‌های خطی فارسی. جلد دوم(۱). تهران: ۱۳۴۹ ش.

مولوی، جلال‌الدین محمد. کلیات شمس یا دیوان کبیر. باتصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر. جزو۱ـ۱۰. چاپ دوم. تهران: ۱۳۵۵ش(۲۵۳۵).

ــمثنوی معنوی. بسعی واهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون. جلدهای اول و سوم وپنجم. لیدن: ۱۹۳۳ـ۱۹۲۵ م.

ــمثنوی معنوی. بتصحیح محمد رمضانی. تهران ۱۳۱۹ـ۱۳۱۵ش.

نایب‌الصدر. محمدمعصوم شیرازی. طرائق الحقایق. بتصحیح محمد جعفر محجوب. جلد دوم. تهران: ۱۳۳۹ ش.

نسفی، عزیزالدین. کتاب الانسان الکامل. بتصحیح ماریژان موله. تهران: ۱۳۵۰ ش.

وراوینی، سعدالدین. مرزبان‌نامه. بکوشش محمدروشن ج ۱و۲. تهران: ۱۳۵۵ ش.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب. از روی متن

تصحیح شده والنتین ژوکوفسکی، تهران:۱۳۳۶ ش.

هدایت، رضاقلی. ریاض‌العارفین. بکوشش محمدعلی گرگانی، تهران:۱۳۴۴ ش.

ـمجمع‌الفصحا. بکوشش مضاهر مصفا، ج۱. تهران:۱۳۳۶ ش.

همائی، جلال‌الدین. غزالی‌نامه. طبع دوم. تهران: ۱۳۴۲ ش.

الیافعی، ابومحمد عبدالله‌بن اسعد. مرآةالجنان. ج. ۳. الطبعة الثانیه لبنان: ۱۳۹۰ ق.

۲. لاتین

Abdel - Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junaid*. London:1976.

Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. Ester bang. Leiden:1943.

-Ester Supplement band. Leiden:1937.

Kayser, Hans. *Akroasis, The Theory of World Harmonics*. Trans. R. Lilien Feld. Boston:1970.

Lazarus - Yafeh, Have. *Studies in Al-Ghazzali*. Jerusalem: 1975.

Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. London:1972.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant*. Leiden:1970

Smith, Margaret. *The way of The Mystics*. London:1976

Trimingham, J. S. *The Sufi Orders of Islam*. London: 1971.

Watt, Montgomery. *The Faith and Practice of al - Ghazzali*. First edition. London:1953; reprint, Lahor:1963.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Kalam*. Cambridge, Massachusetts:1976.

فهرست راهنما

توضیح علائم:

۱. ~ برای عدم تکرار مدخل
۲. ح بجای حاشیه یا پاورقی
۳. ← بجای «رجوع کنید به».
۴. شمارهٔ صفحه پیش از عنوان موضوع آمده است (مثلاً ابلیس: ۱۹۲ ~ وعالم عدل. یعنی برای موضوع «ابلیس و عالم عدل» صفحهٔ ۱۹۲ باید ملاحظه شود).

ب

خ

د

ذ

ن

غلطهای چاپی

صفحه	سطر	غلط	درست
۶۸	۲	اللمات	الممات
۷۰	۱۲	دین	الدین
۸۹	۴	ناگواری	ناگوری
۱۲۸	۲۲	شعفها	شغفها
۱۶۰	۱۳	اوکجا	ازکجا
۱۷۹	۷	الاحصنی	الااللهحصنی
۱۹۴	۱۵	حقیقاً	حقیقتاً
۲۰۱	۸	عالم	عام

عشق چیست وچه‌مقامی درعرفان و تصوف‌دارد؟ چگونه از پرتو عشق‌می‌توان به مقام ولایت و به توحید رسید؟ موسیقی و سماع در سیر وسلوک چه‌تأثیری دارد ورابطهٔ آن باجهان‌بینی اسلامی و عرفانی چیست؟ به این سؤالات وسؤالهای متعدد دیگر در زمینهٔ تصوف ایرانی‌درقرن پنجم هجری سعی شده است دراین کتاب ضمن شرح زندگی‌وآثاراحمد غزالی برادر حجت‌الاسلام امام محمد غزالی پاسخ گفته شود.



انتشارات آگاه
تهران، خیابان انقلاب، مقابل دبیرخانهٔ دانشگاه تهران
قیمت: ۴۰۰ ریال